# grundrisse

zeitschrift für linke theorie & debatte






sommer 2007 / preis 4,80 euro

# Inhaltsverzeichnis



*Erscheinungsdatum dieser Ausgabe: 23.5.07, Redaktionsschluss # 23: 20.8.07*

Die **Redaktionstreffen** der **grundrisse** finden jeden 2. und 4. Montag im Monat um 19 Uhr in der Martinstraße 46, 1180 Wien, statt. Interessierte LeserInnen sind herzlich eingeladen.
Weitere Infos unter: **www.grundrisse.net** und unter **grundrisse@gmx.net**
Ein Jahresabo kostet für 4 Nummern Euro 18,-, **das 2-Jahres-Abo nur 33,- Euro**!
Bestellungen entweder an **grundrisse@gmx.net** oder an K. Reitter, Antonigasse 100/8, A-1180 Wien
**Bankverbindung**: Österreich: BAWAG Konto Nr. 03010 324 172 (K. Reitter), Bankleitzahl 14000.
International: BIC = BAWAATWW, IBAN = AT641400003010324172, Empfänger = K. Reitter, Zahlungszweck: Abo ab Nr. xx


**Impressum:** Medieninhaberin: Partei **grundrisse** Antonigasse 100/8, 1180 Wien
Herausgeberin: Redaktion **grundrisse** (Wolfgang Bacher, Dieter A. Behr, Martin Birkner, Bernhard Dorfer, Robert Foltin, Daniel Fuchs, Käthe Knittler, Birgit Mennel, Minimol, Franz Naetar, Paul Pop, Karl Reitter, Andrea Salzmann, Klaus Zoister)
MitarbeiterInnen dieser Nummer: Meinhard Creydt, Thomas Seibert, Elisabeth Steger, Gáspár Miklós Tamás, Lisa Waldnaab, Gerold Wallner
Graphikkonzept: Harald Mahrer, Layout: Karl Reitter, Umschlag: Andrea Salzmann
Erscheinungsort: Wien. Herstellerin: Digidruck, 1030 Wien
Offenlegung: Die Partei **grundrisse** ist zu 100% Eigentümerin der Zeitschrift **grundrisse**.
Grundlegende Richtung: Förderung gesellschaftskritischer Diskussionen und Debatten.




**ISSN: 1814-3156**
**Key title: Grundrisse (Wien, Print)**

# Editorial



Liebe Leserinnen und Leser!

Am 9. Mai durchsuchte die Polizei an die 40 Objekte in Deutschland, um eine angebliche terroristische Vereinigung zur Störung des G8-Gipfels in Heiligendamm zu zerschlagen. Wenn es darum gegangen sein sollte, die Bewegung einzuschüchtern, so ist das Polizei und Staatsapparat nicht gelungen. Denn am gleichen und am nächsten Tag demonstrierten 10.000e in ganz Deutschland gegen die Repression. Auch in Wien zogen über 100 Menschen vor die deutsche Botschaft, um ihren Protest auszudrücken. Das Kalkül, die Bewegung durch Einschüchterung zu spalten und zu demoralisieren ist offensichtlich nicht aufgegangen, im Gegenteil, die Mobilisierung gegen den G-8 Gipfel erhielt dadurch neuen Schwung.

Wir haben eine Reihe Veranstaltungen durchgeführt (siehe das Editorial der letzten Nummer), die teilweise sehr erfolgreich waren. Die Veranstaltung "Ist Sex subversiv?" am 23.5. im Que[e]rbeisel in Wien wird schon vorbei sein, wenn ihr diese Zeitung in den Händen haltet. Neben der laufenden Diskussion um alle eingelangten Artikel arbeitet derzeit eine Arbeitsgruppe zum Thema "Ausnahmezustand" mit dem Ziel, im Herbst ein größeres Seminar dazu abzuhalten.

Wie jedes Jahr führen wir auch heuer wieder ein Sommerseminar in Hegymagas durch. Dieses mal zum Thema "Realer Sozialismus", wobei sich einige TeilnehmerInnen aus ost- und südosteuropäischen Regionen beteiligen werden. Da die Plätze sehr knapp sind, ersuchen wir alle, die sich beteiligen möchten, sich rasch bei der Redaktion zu melden.

Nun zu den Artikeln: Im Kontext der Mobilisierung gegen den G-8 Gipfel in Heiligendamm steht der Artikel "Neue Gemeinplätze - Bewegung, Organisierung und linke Intervention" von Thomas Seibert. Im Anschluss an dieses Editorial findet ihr einen ausführlichen Kommentar zu diesem Text. Gáspár Miklós Tamás beschreibt den Charakter der "realsozialistischen" Systeme aus einer Perspektive eines ehemaligen Dissidenten als "ganz normalen Kapitalismus". Nicht die Errichtung einer Sozialistischen Gesellschaft, sondern die radikale Beseitigung vorkapitalistischer, feudaler sozialer Verhältnisse sei das geschichtsmächtige Resultat der kommunistischen Parteiherrschaft gewesen. In einem Rezensionsessay legt euch Minimol das Buch über den Streik bei Gate Gourmet am Düsseldorfer Flughafen ans Herz: ein Buch, das erfrischend unideologisch und trotzdem revolutionär ist. Mit der Frage der notwendigen Arbeit im Kommunismus oder Sozialismus setzt sich Franz Naetar auseinander und argumentiert das bedingungslose Grundeinkommen als notwendige Institution einer nachkapitalistischen Gesellschaft. In seinem Aufsatz "Warum eigentlich Materialismus?" macht Meinhard Creydt die LeserInnen mit dem praxisanalytischen Konzept Helmut Fleischers bekannt. Viele Diskussionen wird der zweite Teil des Artikels von Paul Pop "Ist Sex subversiv?" hervorrufen, der den Anspruch hat, sich mit Theorien auseinanderzusetzen, die in der Linken diskutiert wurden und werden.

Vier Buchbesprechungen ergänzen dieses Heft und somit kann die Redaktion den Sommer ein bisschen ruhiger angehen.

Auf die Anfrage an unsere LeserInnen, ob wir in Zukunft auch Artikel in englischer Sprache veröffentlichen sollen, gab es zwei Rückmeldungen. Karin aus Hamburg sprach sich dagegen, Barbara aus Bratislava dafür aus. Somit bleibt die Frage weiter offen.

Die Bildstreifen entstammen überdies aus dem so genannten Voynich Manuskript, höchstwahrscheinlich ein raffiniert und aufwendig gestaltetes Nonsenskonvolut, mit dem Betrüger Anfang des 16. Jahrhunderts den Habsburger Rudolf II. um umgerechnet etwa 30.000 Euro erleichtert haben.

die **grundrisse** - redaktion

---

**Anmerkung zum Artikel: Ist Sex subversiv? Linke Theorien der sexuellen Befreiung und Gender-Dekonstruktion von Paul Pop.**

Wie zu erwarten, gab es zum Artikel „Ist Sex subversiv?“ heiße Diskussionen, besonders über den Teil, in dem feministische Theorien referiert werden. In diesem Zusammenhang muss betont werden, dass die Redaktion der grundrisse keine einheitliche Meinung hat. Unter anderem wurde kritisiert, dass der Schwerpunkt auf den normativen Elementen des Feminismus/der Feminismen gegenüber der Sexualität liege. Aber auch die KritikerInnen finden es wichtig, dass eine Diskussion stattfindet. Vielleicht kommen auch Kritiken, Antworten und Ergänzungen von außen.

Es ist natürlich ungerecht, einem Artikel die Auswahl vorzuwerfen, trotzdem fehlt mir persönlich ein entscheidender Strang der Sex-Diskussion. Auch wenn Judith Butler diskutiert wird, ist der Artikel stark auf „normale" Sexualität konzentriert. Die Lesben- und Schwulenbewegung war, zumindest in der ersten Phase mit der Linken und dem Feminismus verbunden. Dort lief die Diskussion anders, offener und näher an den Sexualpraktiken. In der Schwulenszene mehr über die unterschiedlichen Sexmoden (manchmal mehr auf „weiblich"-androgyn, dann wieder mehr auf hart und Leder). Inzwischen hat sich das auch in verschiedene Szenen ausdifferenziert, wie die Vielfalt auf den Christopher Street Day-Paraden zeigt. In der Lesben-Bewegung waren es weniger Moden, als verschiedene Blickwinkel etwa in bezug auf die Verwendung von Dildos. Aus der Kritik innerhalb dieser Bewegungen entstand die Queer-Bewegung, die sich auf das verständigt, was sich vom normalen Heterosex unterscheidet, was sich gegen die Heteronormativität richtet.

Auch die Frage „Wechsel von Geschlechtsidentitäten" wird ein bisschen harmlos dargestellt. Der Beitrag bestätigt viele (absichtliche?) Missinterpretationen von „Gender Trouble", etwa dass die Subversion durch das Spiel der Geschlechter so leicht wäre. Insbesondere in „Körper von Gewicht" zeigt Butler, dass die Geschlechterrollen sehr stabil sind, trotzdem immer wieder und tagtäglich produziert. Außerdem wird zu wenig betont, dass die Geschlechterrollen mit der Begehrensordnung der Heterosexualität verbunden sind. Aber vielleicht gibt es zu diesen beiden Punkten ja noch einen Artikel.

**Robert Foltin**

---

# Zum Text von Thomas Seibert

Im Folgenden findet ihr einen Reprint von *Thomas Seibert: Neue Gemeinplätze. Bewegung, Organisierung und linke Intervention* aus dem Heft „G8: Die Deutung der Welt; Kritik, Protest, Widerstand", welches anlässlich der Mobilisierung gegen den anstehende G8-Gipfel in Heiligendamm als Gemeinschaftsprojekt der Zeitungen arranca!, Fantomas, So oder So Magazin und ak – analyse & kritik vor kurzem erschienen ist. Der Grund für den Abdruck ist einerseits die in der grundrisse-redaktion weitgehend geteilte inhaltliche Positionierung, als auch die unseres Erachtens nach sehr schöne und kompakte Zusammenfassung des Standes der „Bewegung der Bewegungen". Besondere Bedeutung ist dabei auch der Darstellung der „Dunklen Seite der Multitude" zuzumessen.

Im letzten Teil von Seiberts Text geht es vor allem um die jüngste bundesdeutsche Entwicklung, Anlass genug, ganz kurz auf Unterschiede, aber auch Gemeinsamkeiten zur aktuellen Situation in Österreich hinzuweisen:

- Der (Rest)Einfluss der sich selbst überlebt habenden Antideutschen ist hierzulande nicht in erster Line in der Antifa-Szene zu verorten sondern eher in Teilen der universitären Linken.

- Es gibt keine „Rifondazione". Aus der SPÖ sind trotz einer jeder Beschreibung spottenden Politik die „Linken" nicht ausgetreten, die Gewerkschaftslinken ist schwach wie eh und je und die Kommunistische Partei hat sich mit dem Verkauf des Sozialen Zentrums „Ernst Kirchweger Haus" in Wien von den links von ihr stehenden Strukturen abgeschnitten und ist darüber hinaus in mehrere Flügel gespalten, von denen bei Wahlen lediglich der sozialdemokratisch-poststalinistische in der Steiermark mehr als 1-2% erreicht.

- Streiks werden in Österreich nach wie vor in Sekunden gemessen.

Ob das für die Perspektive einer systemüberwindenden Linken als gut zu bewerten ist oder nicht, sei – mit Ausnahme des dritten Punktes – dahingestellt. Tatsache ist, dass die neuen Formen linker Kommunikation und Kooperation seit dem Ende des Sozialforumsprozesses hierzulande auf kleine Erfolge wie z.B. die Debatte rund um Prekarisierung und der damit verbundene Maydayprozess beschränkt bleiben. Gerade in der Schlussphase der Mobilisierung spielt auch die G8-Mobilisierung eine zunehmend wichtige Rolle: eine einigermaßen breite Mobilisierung kann möglicher Weise wieder neuen Schwung in die hiesige Linke bringen, an der Notwendigkeit lokaler Verankerung und der längst (über)fälligen Verabschiedung historischer Dogmen führt jedenfalls nix vorbei. Vorerst jedoch mal: Auf nach Heiligendamm!

Nähere Infos zu den Protesten & Bestellmöglichkeit der Broschüre: **http://www.g8-2007.de/**

Thomas Seibert

# Neue Gemeinplätze
# Bewegung, Organisierung und linke Intervention

Von breiten Bündnissen getragene Großmobilisierungen sind immer ein Anlass, perspektivische Fragen nach dem Stand der sozialen Bewegungen und ihrer politischen Linken aufzuwerfen. Sie sind aber auch eine Gelegenheit, Antworten neu zu diskutieren, die zuvor auf solche Fragen gegeben wurden.[1] Die Mobilisierung nach Heiligendamm erfordert von daher den Rückblick auf den letzten G8-Gipfel in Deutschland, der 1999 in Köln stattfand, und sie gibt Raum für eine Zwischenbilanz der Bewegungen, die sich seit der selben Zeit als „globalisierungskritische Bewegungen" bezeichnen. Denn nur wenige Monate nach der enttäuschenden Kölner Mobilisierung kam es zu den Demonstrationen von Seattle, die in der Folgezeit ein anhaltendes, wenn auch nicht gleichmäßig starkes Echo fanden: in Prag (2000), in Göteborg und Genua (2001), in Florenz (2002) und Evian (2003), im Prozess der Europäischen Sozialforen (Paris 2003, London 2004, Athen 2006). Hierher gehören natürlich auch die von mehreren Millionen getragenen Globalen Antikriegstage (2003, 2004), in denen sich die mit den Sozialforen verbundene „Internationale von Porto Alegre" als weltumspannende politische Akteurin artikulierte. Für die deutschen Zustände bleibt an die bundesweiten Großdemonstrationen des 1. 11. 2003 sowie des 3. 4. und des 2. 10. 2004 zu erinnern, zwischen denen die wochenlangen Hartz IV-Proteste lagen. Unvollständig wäre diese Liste allerdings, fehlte das Datum, das verbietet, hier in einer geraden Linie zu denken: der 11. September 2001, der Tag, auf den der offizielle Beginn des „Kriegs gegen den Terror" fällt.

**Von Köln nach Seattle und…**

Zu Beginn der Mobilisierungen zum Kölner G8-Gipfel 1999 glaubten viele an einen Neuanfang sozialer Bewegung. Die Abwahl der Kohl-Regierung (1998) schien das Ende des „alternativlosen Jahrzehnts" nach dem Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus (1989) zu markieren. Natürlich machte sich damals kaum jemand Illusionen über die rot-grüne Koalition: Längst war klar, dass sie die postfordistische (biopolitische, hochtechnologische, neoliberale…) Transformation des Kapitalismus nicht einmal im Ansatz in Frage stellen würde. Dennoch schien das Ende der „Ära Kohl" einen Umbruch anzuzeigen, ging der Wende in Berlin doch die von Thatcher zu Blair und die von



der bürgerlich zur sozialistisch dominierten „Cohabitation" in Paris (beide 1997) voraus.

Das Scheitern der Kölner Mobilisierung war denn auch zweideutig. Einerseits kam Köln schlicht zu früh: was manche damals erhofften, wurde erst in Seattle zum weltweiten Ereignis. Andererseits steht Köln für ein Problem, dass sich den globalisierungskritischen Bewegungen und ihren Linken noch heute stellt. Denn der Knick in der Mobilisierung folgte auf den Beitritt der rot-grünen Koalition zum imperial(istisch)en Kosovo-Krieg (März – Juni 1999). Insofern nahm Köln vorweg, was auch in Florenz, diesmal nach dem 11. September, nach dem Angriff auf Afghanistan (Oktober 2001) und in Erwartung des Angriffs auf den Irak (März 2003) unabweislich wurde: dass die Herausbildung einer sozialen Opposition gegen die kapitalistische Globalisierung mit der Herausbildung einer Opposition zum globalen imperialen Krieg zusammenfallen muss. Zeit, sich den eigentümlichen Charakter der globalisierungskritischen Bewegungen noch einmal zu vergegenwärtigen.

### Die Bewegung der Bewegungen

Markiert Seattle das Ende des alternativlosen Jahrzehnts, wurde dort auch sichtbar, dass Gegenwehr vorher schon geleistet wurde: „In diesem Jahrzehnt gab es die ArbeiterInnenkämpfe, die die großen Automobilfabriken in Korea in Brand gesetzt haben, den Widerstand gegen die multinationalen Konzerne in Nigeria, die Kämpfe der Landlosenbewegung in Brasilien, den Widerstand in Los Angeles oder den im zapatistischen Chiapas. Zum Verständnis der Alchimie, die die großen proletarischen Revolten kennzeichnet, lohnt es sich, in Erinnerung zu rufen, dass das Jahr 1994 sowohl das Jahr des zapatistischen Aufstandes als auch das Jahr mit der weltweit höchsten Anzahl von Generalstreiks im 20. Jahrhundert war."[2]

Die Eigenart der globalisierungskritischen Bewegungen lässt sich seither an drei konstitutiven Momenten ausweisen: ihrem Internationalismus, ihrem Pluralismus und, beides zusammennehmend, dem Umstand, dass sie von der sozialistischen, kommunistischen wie der antikolonial-antiimperialistischen Tradition des 20. Jahrhunderts durch einen Bruch getrennt waren und sind. Um mit letzterem zu beginnen: Alternativlos waren die 1990er, weil mit dem Einsturz des Real-Soz jede antikapitalistische Alternative gescheitert schien. Das lag nicht nur am neoliberalen Trommelfeuer. Zu offensichtlich wurde, dass zentrale Annahmen der marxistisch-leninistischen wie der sozialdemokratischen Tradition definitiv nicht mehr zu halten waren: die Vorstellung einer stufenförmig aufsteigenden, notwendigen Entwicklung der Geschichte, eines einheitlichen revolutionären Subjekts und seiner Verkörperung in der einen Partei und ihrer „Wissenschaft", die Vorstellung von Reform und/oder Revolution als gebunden an die „Eroberung der Staatsmacht", von der Internationalisierung von Reform wie Revolution auf dem Weg „nachholender Entwicklung". Klar war jetzt aber auch, dass die sich von der ArbeiterInnenbewegung emanzipierenden Neuen Sozialen Bewegungen und ihre „alternativen" bzw. „autonomen" Linken der 1960er bis 1980er Jahre nur erst die Abkehr von Marxismus-Leninismus und Sozialdemokratie, nicht schon die Lösung ihrer Aporien erreicht hatten. Der Ent-Täuschung entsprechen die „altermondialistischen" Bewegungen durch einen Pluralismus, dessen gemeinsamer Nenner die Wiedereroberung der Möglichkeit überhaupt einer „anderen Welt" war, und durch einen Internationalismus, dessen Koordinaten nicht mehr die West-Ost-Konfrontation, sondern der Nord-Süd-Zusammenhang sind: die Globalisierung selbst.

Der „Krieg gegen den Terror" als vorauseilende Konterrevolution der imperialen *governance* stellte der „Bewegung der Bewegungen" dann allerdings ihre erst noch zu bestehende Probe: Wie verhält sich ihr Internationalismus zur Globalität des Empire, gesetzt, dass dessen innere Widersprüche auch solche der Bewegungen sind oder werden können? Stellt das globale, stellen die kontinentalen, nationalen, regionalen und lokalen Sozialforen wirklich schon das Modell einer freien Kommunikation und Koordination unhintergehbar pluraler Kämpfe und ihrer Subjektivitäten bereit? Genügt es, fragend voran zu schreiten, um eine (welt-)gesellschaftliche Alternative zum globalen Kapitalismus auszubilden, die kein eines Subjekt, keine eine Partei und eben deshalb auch keinen „Hauptwiderspruch" und keine Hauptstraße mehr kennen wird?

#### Die dunkle Seite der Multituden

Der Erfolg von Hardt/Negris *Empire* (engl. Orig. 2000, dt. 2002) liegt auch darin, in solcher Lage begriffliche Haltepunkte gesetzt zu haben, die zwar unbestreitbar vage und schillernd, zugleich aber von bleibender Evidenz sind. Die Globalisierung? Das globale Imperium, trotz des Anspruchs auf Weltordnung von Konkurrenzen durchzogen (zwischen der „cäsarischen“ Gewalt der USA und seinen nur in letzter Instanz „willigen“ Aristokratien, also der EU, Russlands, Chinas, Indiens und, nicht zu vergessen, der großen transnationalen Kapitale. Die Multitude? Nach ihrer „generativen“, kreativen Seite: die Bewegung der Bewegungen selbst als Menge aller Mengen ohne Subjekt und Partei. Dazu gehören nicht nur explizit politische, sondern auch originär soziale Bewegungen, voran die der Migration. Nach ihrer „korruptiven“, von der Spontaneität der Menge zumindest tendenziell, oft schon vollends abgespaltenen Seite: die „plebejischen“ Mächte des Empire, voran die NGOs, Parteien, Gewerkschaften und Parteien der traditionellen Linken, ein Teil der internationalen Organisationen des UNO-Komplexes, die subalternen Staaten. Ein Antagonismus (Empire vs. Multitude), der trotz aller Unterschiede an den „alten“ Antagonismus (Imperialismen vs. Weltproletariat und antiimperialistische Befreiungsbewegungen) anschließt, mit einer institutionellen Grauzone, die zugleich dem Empire und den Multituden angehört und sich augenblicklich vor allem in den „linken“ Staaten Lateinamerikas verdichtet.[3]

Aber stimmt das Bild überhaupt, selbst wenn man es nur als grobe Skizze nimmt? Nicht ganz. Denn es fehlt, was als dunkle Seite der Multituden, aber auch als verwilderte Mächte des Empire bezeichnet werden kann. Hierher gehören der irakische und afghanische „Widerstand“ und die ihm unmittelbar und mittelbar verbundenen sozialen, ökonomischen und politischen Kräfte (der Iran zum Beispiel, mitsamt der freundlichen Beziehungen, die ihn mit Venezuela verbinden). Hierher gehören die untereinander allerdings nicht umstandslos vergleichbaren „Aufständischen“ und „Rebellen“ vieler bewaffneter Konflikte vor allem Afrikas und Asiens und die zahllosen Akteure der Gewalt, die den Alltag der peripheren Elendsmetropolen und -territorien längst zum sozialen Krieg haben werden lassen. Es sind diese mehr als beunruhigenden Mächte, die dem Empire und seiner – ich nehme den Teil fürs Ganze – „Operation Enduring Freedom“ tagtäglich neu Grenzen setzen: de facto wirksamere Grenzen als die, die ihm in den Globalen Antikriegstagen gezogen wurden. Hierher gehören allerdings auch die nördlichen Entsprechungen des nihilistisch-„postpolitischen“ Syndroms des Südens, nicht weniger dunkel und kaum weniger verwildert: die Nationalismen und Rassismen der europäischen und nordamerikanischen Rechten und deren nicht immer nur stilles Reservoir in der alle subalternen und mittleren Klassen durchziehenden „Politikverdrossenheit“.[4] Setzt man diese eher düsteren Perspektiven – die sich übrigens zwanglos ins Kalkül der imperialen *governance* fügen, dort längst in Rechnung gestellt sind – mit dem ins Verhältnis, was sich als „ökologische Katastrophe“ nicht mehr nur andeutet, drängen sich apokalyptische Überlegungen auf, das gebe ich zu. Doch tut, wer an die Apokalypse rührt, gut daran, an die nächsten Schritte zu denken, um bleibende Handlungsoptionen abzuschätzen.

#### Bewegung und – ja doch: Partei und Staat

So wenig der radikale Bruch zwischen den sozialen Bewegungen und politischen Kämpfen des 20. und des 21. Jahrhunderts geleugnet werden kann, so wenig darf er verabsolutiert werden. Das gilt selbst für den Kern der Differenz, die Frage nach Subjekt, Partei und Staat. Von den aktuellen lateinamerikanischen Staatsregierungen wurde schon gesprochen, zu reden wäre von den postsozialistischen oder -kommunistischen Parteien, die allesamt auf Staatsmacht zielen. Ihre wachsende Bedeutung zeigt sich auch und gerade in Europa, wo es in fast jedem Land eine *Rifondazione*-Partei gibt. In Genua und Florenz nahm sich das harmonisch aus, Bewegung und Partei zogen an einem Strang, die Massen jubelten Fausto Bertinotti zu, und das zu recht: fand er doch deutlichere und klarere Worte als die „Bewegungsprominenten“ einschließlich des etwas blumigen aus dem Chiapas. Die Florentiner Festtagsstimmung ist vorbei, Altes und Neues treten wieder scharf auseinander. Ad 1: Es wird weiterhin linke Parteien und deshalb auch linke Regierungen und „linke“ Nationalstaaten geben, es ist erfreulich, ja sogar wünschenswert, dass es so was gibt. Ad 2: Es gibt kein Zurück hinter den Pluralismus der Bewegungen und Subjektivitäten, kein Zurück zur Unterordnung der Bewegungen unter Staat und Partei. Letztere sind besondere Medien der sozialen und politischen Kämpfe, doch nur ein Medium unter anderen und definitiv nicht das wichtigste. Hinfällig wird damit allerdings die prinzipielle Ablehnung beider: eine jede Ablehnung wird konkret, d.h. im Einzelfall zu begründen, oder sie wird Anarchismus sein, d.h. eine ideologische Position im negativen Sinn des Worts. Am ferneren Ziel eines „Absterben des Staats“ wird deshalb weiter zu arbeiten sein, und zwar nirgendwo anders als im Hier und Jetzt der Kämpfe: nur war das, Hand aufs Herz, im Prinzip immer schon Konsens. Der Ton macht die Musik.

3

## Und action: Heiligendamm und weiter

Um mit den deutschen Zuständen und speziell mit denen der radikalen, also parteifernen Linken abzuschließen: hier müssen Debatten nicht mehr geführt werden, die noch vor kurzem einige Mühe kosteten. Die Antideutschtümelei ist zum Kuriosum geworden, das kaum noch der Kritik mehr bedarf, selbst wenn es in Antifa-Kreisen wirkungsmächtig bleibt: eine auslaufende Serie. Dafür gibt es eine *Interventionistische Linke*, die ihre Position in mehrfacher Hinsicht noch verdeutlichen wird.[5] Einmal, natürlich, hinsichtlich der Sache selbst: der Wiedergewinnung einer aktivistischen und, traditionell gesprochen, „massenpolitisch" ausgerichteten strategischen Konzeption linken Handelns. Hier bleibt noch einiges zu klären, im Blick auf den Verlust einer solchen Konzeption (spätestens) seit den 1990er Jahren, und im Blick auf das, was „postautonome Organisationsfrage" genannt werden kann. Dabei wird es um das Verhältnis zu den Bewegungen gehen (die als solche nicht notwendig links und schon gar nicht linksradikal sind), um das zur Partei (die hier wohl *Die Linke.* heißen und kaum weniger problematisch sein wird als das, was aus der italienischen *Rifondazione* geworden ist). Und um das Verhältnis zu sich selbst. Denn was wird eine radikale Linke werden, die unter der Zukunft der Kämpfe nicht mehr die Verallgemeinerung ihrer eigenen Linksradikalität versteht, weil sie weiß, dass der Pluralismus der Kämpfe und Subjektivitäten jeder Vereinheitlichung widersteht, auch einer „linksradikalen"? Und was aus einer radikalen Linken, die auf die globalen Multituden setzt und eben deshalb ein Verhältnis zu deren dunkler Seite gewinnen muss, das nicht mehr „antiimperialistisch" sein kann und doch nie „weiß" werden darf, in welcher Fassung des „Kampfs der Kulturen" auch immer?

Auch darum geht es in Heiligendamm, und darum wird es erst recht nach Heiligendamm gehen, wenn die Alltagstauglichkeit linker Interventionen (wieder) zum Brennpunkt wird, global und lokal. Ein Beispiel nur, zum Abschluss und zum Weiterdenken: So viel versprechend „Agenturschluss" und „Euromayday" sein mögen, so unverbunden blieben beide mit den Protesten der Studierenden – und mit den seit Jahrzehnten ersten politischen Streiks in der BRD, an denen sich im Januar diesen Jahres bis zu 250.000 Leute beteiligten. Wie gesagt: ein Beispiel nur.



### Anmerkungen:

1 Erster, mittlerer und vorläufig letzter Text einer längeren Serie: Kein Gipfelsturm, Graswurzelrevolution 241, 1999; The People of Genova. Plädoyer für eine post-avantgardistische Linke, in: BUKO (Hg.), radikal global. Bausteine für eine internationalistische Linke, 2003 sowie, zus. mit Werner Rätz, Fünfzehn Thesen zur vorläufigen Beantwortung der Frage, wie man in nahezu aussichtsloser Lage wenigstens eine andere Richtung einschlägt. In: A. Exner, J. Sauer u.a., Losarbeiten – Arbeitslos, Globalisierungskritik und die Krise der Arbeitsgesellschaft, 2005.

2 Gemeinsame Orte. Bewegung, Organisierung, Untersuchung: ein Vorschlag von DeriveApprodi, in: analyse + kritik 481/2004. Der italienische Titel des Texts lautet luoghi comuni und meint nicht „Gemeinsame Orte", sondern „Gemeinplätze": was hier richtig gestellt wird.

3 Zu „Korruption" und „Generation" als den Grenzmarken im Antagonismus von Multitude und imperialer governance vgl. Empire, S. 377ff.

4 Die Nord-Süd-Differenz ist hier wie anderswo nur provisorisch und löst sich in dem Maß auf, wie sich „Norden" im Süden und „Süden" im Norden ausbreiten.

5 auf weiteres zu erreichen unter: http://g8-2007.de/

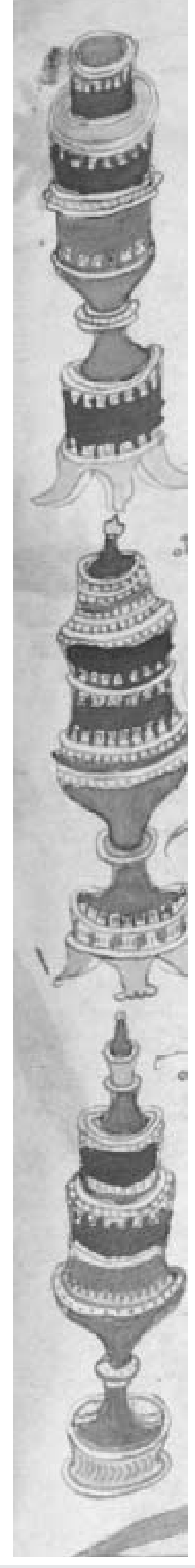
# Gáspár Miklós Tamás

# Ein ganz normaler Kapitalismus
# Übersetzt von Gerold Wallner

Die symbolische und historische Bedeutung Osteuropas für die Linke steht außer Zweifel. Es war ja Osteuropa, wo das sozialistische Experiment angeblich unternommen worden war. Der Zusammenbruch der Ostblockregime 1989 bedeutete für die meisten Menschen, dass es jenseits des Horizonts eines globalen Kapitalismus nichts gibt. Obwohl es keineswegs sicher ist, dass es Sozialismus war, das da scheiterte, kollabierten Institutionen, Organisationen und Strömungen der westlichen Linken, geradeso als ob das, was sie vertraten, identisch gewesen wäre mit dem traurigen Ruinenhaufen, der das Reich von Stalins *diadochoi* war. Wie ruhmlos, eintönig, ängstlich und ermüdend dieses Imperium auch war, die heute dort Lebenden halten dafür, dass es in allen Belangen den neuen Einrichtungen bei Weitem überlegen war. SozialistInnen scheinen desavouiert zu werden durch die generelle Annahme, dass Kapitalismus alles ist, was es gibt, und DemokratInnen wird anscheinend erklärt, dass verglichen mit dieser neuen liberalen Demokratie die Diktatur ein Vergnügen war.

Anders als die absolute Mehrheit der „OsteuropäerInnen" von Wladiwostok bis Prag, vom Aralsee bis Ostberlin, und anders als die verstimmten KommunistInnen im Westen kann und will ich nicht den unheroischen Ausgang der nachstalinistischen Tragikomödie betrauern, wenn auch die ersteren einige interessante Gründe für ihre Ansicht haben; und anders als die Liberalen denke ich nicht, dass es Sozialismus war, was da scheiterte, und dass der *ordo novus seclorum* entweder unvermeidbar oder erfolgreich ist – oder in diesem Fall besonders *novus*. Aber ich kann klarerweise verstehen, dass diese Meinungen in verschiedener Weise den Einsatz von Legitimitätsstrategien nach sich ziehen, wie sie das immer getan haben, und dies sollte Legitimierung durch die Geschichte und die Geschichtstheorie sein. Um nun darzulegen, warum Osteuropa eine besonders interessante und äußerst widerwärtige Version von spätkapitalistischer Gesellschaft ist, müssen wir uns von der Vorstellung verabschieden, dass das irgendetwas mit „totalitaristischen" Denkgewohnheiten oder „rückständigen" Bräuchen zu tun hätte, die in Autoritätsgläubigkeit und Servilität wurzelten, Vorstellungen einer „Naturgegebenheit" eines überraschend modernen, aber weder liberalen noch prowestlichen Selbstbildnisses des ideologischen Gegners während des Kalten Kriegs.

Die Hauptfrage ist natürlich die eine verstörende nach der wahren Natur des 1917 etablierten Systems, das 1989 unrühmlich verschied. Kilometerlange Bibliotheksregale wurden der Lösung dieses Problems gewidmet, der Quelle so vielen Herzeleids und so vieler Schmerzen, einem zentralen Element im Selbstverständnis der wichtig-



sten radikalen Bewegungen im 20. Jahrhundert. Denn wenn das Regime in der Tat sozialistisch war, *dann* war die reformistische Sozialdemokratie Verrat und die antileninistische Ultralinke schiere Verrücktheit; *wenn* das Regime aber *nicht* sozialistisch war, dann war das heroische Opfer aller kommunistischen Militanten, besonders der westlichen, vergebens. Wenn das Regime in der Tat sozialistisch war und der Gulag, der Genozid und die Schauprozesse alle innerhalb eines wahrhaft sozialistischen Regimes stattfanden, *dann* ist das sozialistische Ideal wirklich verbrecherisch, aber *wenn es nicht* wahrhaft sozialistisch *war*, dann widerlegt der Gulag nicht die Lebensfähigkeit moralischer und politischer Lösungen des sozialistischen Ideals. *Wenn* denn Regimes vom Typ der Sowjetunion um nichts besser, in der Tat aufs Ganze gesehen schlechter als der Durchschnitt der kapitalistischen sind, *dann* sollte die Schuld dafür anteilig entsprechend dem zugemessen werden, was wir über ihre charakteristischen Merkmale denken. Die Antwort auf diese alten Fragen sollte sowohl historisch wie philosophisch sein.

Es kann keinen Zweifel über das Fortdauern klassischer kapitalistischer Merkmale in den Regimes des Ostblocks geben: Lohnarbeit, Warenökonomie, Arbeitsteilung und Arbeitszwang, Subsumption unter das Kapital, Geld, Zins, Römisches Recht in der Regelung von Besitz, Hierarchie auf der Betriebsebene, scharfe Trennung zwischen Hand- und Kopfarbeit, horrende Ungleichheit, Unterdrückung von proletarischem Widerstand und von Autonomie der Arbeiterklasse, repressive patriarchale Familien, unbezahlte weibliche Hausarbeit, politischer und ideologischer Druck, grassierender staatlicher Nationalismus, ethnische und rassistische Diskriminierung, Zensur von emanzipatorischer Kunst und Sozialwissenschaft und – natürlich – wildeste Ausbeutung. Gegen diese traurige Auflistung konnten Gläubige in ihrem Zweifel, allen voran Trotzki, nur eine einzige Tatsache ins Treffen führen: die Abschaffung des Privateigentums. Vergesellschaftung und Planwirtschaft wurden als Beweise angeführt, die uns gegen jeden Anschein hätten überzeugen sollen, dass selbst unter dem stalinistischen „Thermidor“ in der Sowjetunion, der Volksrepublik China und deren Satelliten Kapitalismus nicht existierte und nicht wieder restauriert werden würde oder konnte. Schrecklich, aber irgendwie sozialistisch. Das Proletariat sollte auf die eine oder andere Weise „Eigentümer“ aller wichtigeren ökonomischen Vermögen sein, obwohl es darüber nicht verfügen und sie weder kontrollieren noch leiten konnte und das auch nicht tat; obwohl es keinerlei Einfluss darauf hatte, wie die Produktion zu laufen hätte und was die Ziele der ökonomischen Entwicklung sein sollten. Nichtsdestoweniger ist es unbestreitbar, dass es in den Ostblockregimes keine Privatkapitalisten und keinen „richtigen“ Markt gab. Das ist deswegen interessant, weil es uns zu fragen zwingt: Ist es denn eine Tatsache, dass Kapitalismus hauptsächlich durch die Vorherrschaft des Markts und die Anwesenheit von *privaten* EigentümerInnen der Produktionsmittel bestimmt ist? Ist das überhaupt eine marxistische Ansicht? Ich wenigstens bezweifle das sehr. Sehen wir uns einmal kurz die Bedeutung des Worts „privat“ an, das zumindest seit Rousseau die Essenz bürgerlicher Gesellschaft bezeichnet.

„Privat“ bedeutet im Besonderen einen privilegierten, abgetrennten, geschützten Bereich, der von einem kontrolliert wird und der andere KonkurrentInnen um solche Kontrolle ausschließt. Dieses „Eine“ könnte eine natürliche oder juristische Person sein, zum Beispiel eine Institution wie die Krone oder ein Kloster oder ein Ritterorden. Ist Kronland kein *Privat*eigentum in diesem Sinn? Waren nicht die riesigen Kirchengüter in Osteuropa vor 1945 von konkurrierenden Besitzansprüchen ausgenommen? In welcher Hinsicht ist „der Staat“ – vielleicht in metaphysischer – kein exklusiver, kein kontrollierender und kein nutznießender Eigentümer? Eigentum der Krone wurde auch für allgemeine Aufgaben des Staatswesens eingesetzt, z. B. zum Ausheben, Bewaffnen und Bezahlen von Söldnertruppen, aber verwandelte es dieser besondere Einsatz, dem es zugeführt wurde, schon in Nicht-Eigentum? Konnten es die Untertanen des Königs zu eigenem Nutzen verwenden, wie es ihnen passte? Würde denn die Tatsache, dass es eher juristische denn natürliche Personen waren, die Eigentum besaßen, unter Ausschluss der Leute, die *keine* wie immer gearteten Produktionsmittel besaßen, die Tatsache von Eigentum dementieren? Es scheint, dass die Haupteigenschaft von Eigentum

(im englischen Original ownership) in Klassengesellschaften wie dem Kapitalismus *und* den sowjetischen Regimes die Trennung derer, die die Produktionsmittel, ohne sie zu besitzen, im Austausch für einen Lohn bedienen (im englischen own), vom Besitz (im englischen property) ist und nicht notwendigerweise der politische und juristische Charakter der EigentümerInnen. VerteidigerInnen dieser Sowjetregimes sagten und glaubten sogar, dass die behauptete politische Macht des Proletariats den Charakter dieses geheimnisvollen Dings, des Staats, nicht nur einfach in die politische und administrative Vertretung dieser neuen herrschenden Klasse verwandelte, sondern in eine neue Art von Eigentümer, der nun den Mehrwert nicht für unproletarische oder unsozialistische Zwecke verwandte, was natürlich in der Praxis nichts anderes bedeutete, als dass das meiste davon reinvestiert wurde, wie immer schon. Nun hat das Proletariat klarerweise nie irgendeine politische Macht besessen, geschweige denn ausgeübt, worauf die Arbeiteropposition in Russland schon 1919 hingewiesen hat, aber es erscheint eher offensichtlich, dass die politische Leitung und die Regierungsideologie in keiner wahrnehmbaren Weise etwas am Ausschluss der besitzlosen ArbeiterInnen vom Genuss, von der Leitung oder – Gott behüte – vom Verkauf „ihres" mystischen Eigentums ändert. Und dann ist es unbestreitbar wahr, dass die Eigentümeraufgaben von Staatsbeamten oder *apparatschiki* ausgeübt wurden, nach Maßgabe der Anweisungen von oben, und sie also die wirtschaftlichen Vermögen der Gesellschaft nicht *besaßen* und zu ihrem persönlichen Wohlergehen nicht direkt verwenden konnten, auch nicht nach ihrem Willen darüber verfügen; mit anderen Worten, nicht der „Apparat" oder die „Nomenklatura" war der *kollektive Eigentümer* der Produktionsmittel. Aber das ist überhaupt keine Vorbedingung für eine Eigentümerschaft, die *getrennt* ist von den Besitzlosen im ursprünglichen historischen Sinn und in der Bedeutung des Wortes und des Begriffs „privat". Es ist keineswegs notwendig, dass die einzelnen Mitglieder der „Nomenklatura" am Mehrwert, der vom Proletariat geschaffen wurde, teilhaben wie Anteilseigner einer Aktiengesellschaft. Ihr Recht auf Verfügung und Kontrolle, wenn auch begrenzt, aber keinem gesellschaftlichen Konkurrenten oder Rivalen zugehörig, genügt, damit sie als herrschende Klasse bezeichnet werden konnten, vor allem da sich die gesellschaftliche Umverteilung in ihre Richtung neigte und sie beachtliche materielle Privilegien genossen, die aber bekanntlich nicht wirklich sicher waren. Das Spezifische hier ist die Synthese von Regierungsfunktion und Zugehörigkeit zur herrschenden Klasse. Das hat historische Vorläufer in Osteuropa und Asien, und phantasievolle Leute wie Karl Wittfogel haben großes Aufheben darum gemacht, aber ich glaube nicht, dass das besonders bezeichnend ist, da dieser Zustand durch die bolschewistische Revolution neuerlich hergestellt wurde, ohne historische Präzedenzfälle besonders zu beachten.

Mit anderen Worten: das so genannte „sozialistische Staatseigentum" ist also vom Begriff her vom „kapitalistischen Privateigentum" nicht verschieden, soweit die ArbeiterInnen betroffen sind (und das ist der wichtige Aspekt), wenn es auch eine andere Methode gesellschaftlicher Organisation und Beherrschung bedeutet, und das ist es auch, was das Rätsel des Fehlens des Marktes erklären könnte.

Wenn der Markt ein anonymer Mechanismus ist, gedacht, um Angebot und Nachfrage abzugleichen und dementsprechend die Ressourcen zuzuteilen, dann ist „sozialistische" Planung ein nicht-anonymer, willkürlicher, hierarchischer („top-down") Mechanismus, um dasselbe zu Stande zu bringen, nach allgemeiner Ansicht weniger effizient. Der Kontrast zwischen den beiden wird stark abgemildert einerseits durch das, was János Kornai[1] „plan bargaining" (Planverhandeln) in den Ostblockwirtschaften genannt hat, und andererseits durch das, was als massive Einmischung der Regierung und Vorgabe ökonomischer Ziele durch politische ideologische Kräfte in der Entstehung von Frühkapitalismus erscheint. Wir können nicht ehrlicherweise behaupten, dass die britischen und holländischen Ostindiengesellschaften und ihre Ableger pure „Markt"-Institutionen gewesen sind. Physischer Zwang durch militärische und paramilitärische Kräfte formte den Marktkapitalismus genauso sehr, wie es die Börse tat. Reinvestitionen und Umverteilungen in Mangelwirtschaften sind immer durch das fiat von Staat und Regierung veranlasst worden, auch in Gesellschaften, die offiziell als bürgerlich gelten, so wie Kriegsdeutschland oder Großbritannien in den 1940ern und 1950ern. Und wir wollen auch nicht vergessen, dass das neokonservative Modell der Marktökonomie das Ergebnis politischer Aktion, angetrieben von Ideologie, war und dass es bei den Korngesetzen und beim Freihandel im neunzehnten Jahrhundert nicht anders gewesen war. Der Unterschied dürfte der sein, dass in bürgerlichen Gesellschaften das politische Handeln der herrschenden Klasse gewöhnlich durch Wahlen und „freie" Parteienkonkurrenz kontrolliert wird, wohingegen es in so genannten „sozialistischen" Einparteidiktaturen solche Kontrollen nicht gibt. Sie sind wirklich nicht vorhanden, aber das heißt nicht, dass die herrschende Klasse in diesen Diktaturen sich nicht in mörderische Streitigkeiten einließe und eingelassen hätte und dass sie unfähig wäre gegenzusteuern; vergleichen wir die Politik der so genannten Kommunistischen Partei Chinas unter Mao mit der der jetzigen Führung – ein

Kurswechsel ohne die geringste Änderung im politischen „Überbau", ohne die geringste „Pluralisierung" oder „Liberalisierung" des Regimes. Mit anderen Worten, die „totalitaristische" Herrschaft der wahren Erben Stalins verträgt sich wunderbar mit der wildesten Version von freier Marktwirtschaft.

Wer also versuchen wollte, den Hauptunterschied zwischen den Arten, staatlich die moderne Wirtschaft zu lenken, im Unterschied zwischen „sozialistischer" und kapitalistischer Planung zu suchen, auch unter dem Einfluss des Unterschieds zwischen konkurrierenden Modellen politischer Autorität (liberal oder tyrannisch, in diesem Fall), ist auf dem Holzweg. Es gibt da Überlappungen ebenso wie enorme Unähnlichkeiten. Die Frage ist weniger, ob „Marktsozialismus" vorstellbar oder wünschenswert oder überhaupt vorgekommen ist, sondern eher, wie wir *nicht-marktförmigen Kapitalismus* beschreiben, was augenscheinlich der Fall in den sowjetischen Ostblockregimes in Europa und Asien gewesen ist.

Diese Beschreibung sollte in der altehrwürdigen Art mit der Analyse der Oktoberrevolution und ihren verschiedenen Nacheiferern in Teilen Osteuropas, Südostasiens und anderswo nach dem Zweiten Weltkrieg beginnen. Fangen wir also mit der abstrakten Aussage an, dass die behauptete „sozialistische" Umwälzung *nicht Klassengesellschaften in klassenlose Gesellschaften, sondern Ständegesellschaften in Klassengesellschaften umgewandelt hat*.

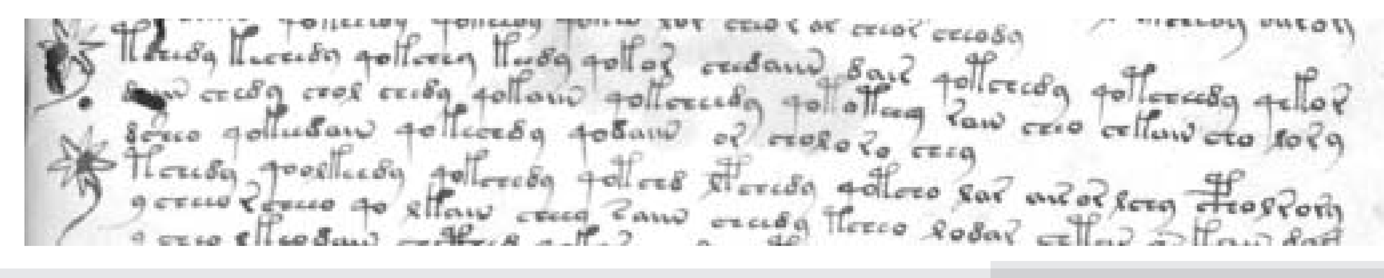
Ohne es selbst zu wissen – und wie es fast gleichzeitig von so verschiedenen Leuten wie Hermann Gorter[2], Antonio Gramsci in seinem berühmten Artikel „Die Revolution gegen das Kapital" (er meint das Buch) und später Karl Korsch erfasst wurde –, haben die Bolschewiken den verhassten „legalen Marxisten" und den Kautskianern darin halb zugestimmt, eine bürgerliche Revolution mit proletarischen Revolutionären zu machen. Das alte Osteuropa mit seinen vier Reichen (Hohenzollern, Habsburg, Romanow und die Osmanen) blieb trotz der halbherzigen oder schlicht vorgeschwindelten Reformen von 1848 und abgesehen vom westlichen Rand und einigen anderen Enklaven der Moderne eine agrarische Ständegesellschaft, in der die überwältigende Mehrheit der Bevölkerung in persönlicher Abhängigkeit, Bescheidenheit, Untertänigkeit, Unbildung, *corvée* (Fron) und Krankheit lebte, ganz zu schweigen von einer kirchlichen Herrschaft und dem brutalen Terror von Gendarmerie und feudalen Lakaien. Die besitzlosen Bauern, nicht länger mehr Leibeigene genannt, aber halb Sklaven in jeder Hinsicht außer der Bezeichnung, waren unfähig, irgendetwas zu unternehmen, um ihre Lebensbedingungen zu verbessern, wenn wir von gelegentlicher blindwütiger *jacquerie* (Bauernaufstand) absehen oder von Pogromen (gar nicht so selten vom Hof selbst angestiftet, um den Landadel und die widerspenstigen Bürger und proles in den schwachen Städten zu schrecken). Sozialistische Revolutionäre mussten erst das Problem „rückständiger" Ständegesellschaft ansprechen, wo der Großteil der „Bourgeoisie" mittelalterliche kleine Kaufleute waren, meistens recht arm und ungebildet, und das „Proletariat" hauptsächlich Handwerksgesellen, die in den Schlupflöchern einer noch immer weit reichend feudalen Gesellschaft lebten, in der – abgesehen vom grundbesitzenden Adel und der *Soldateska*, dem Offiziersstand – politische Rechtlosigkeit üblich und verbreitet war. Im relativ reichen und modernen Ungarn hatten weniger als sieben Prozent der Bevölkerung das Stimmrecht und Wahlbetrug, doppeltes Stimmenzählen und polizeiliche Einschüchterung waren natürlich auch unter diesen besonders sicheren Umständen auf der Tagesordnung. Oppositionelle Abgeordnete wurden von bewaffneter Polizei auf Anweisung des Vorsitzenden aus dem Parlament entfernt – und das war die *belle époque* Österreich-Ungarns und nicht tiefstes Sibirien.

SozialistInnen verschiedenster Tendenzen im Osten suchten den neuen revolutionären Staat zur Modernisierung zu nutzen, eigentlich Aufgabe einer bürgerlicher Revolution, wenigstens wurde diese Aufgabe von den vorherrschenden progressiven Lehrmeinungen dieser Zeit solch einer Revolution zugedacht. Unter der Abwesenheit einer autochthonen, heimischen Bourgeoisie musste dieser entscheidende Schritt weg von einer agrarischen Ständegesellschaft von einem strategischen Bündnis zwischen dem Proletariat und der Intelligenzija vollzogen werden. Aber diese sozialen Gruppierungen waren selbst etwas ziemlich Sonderbares in Osteuropa, hatten sie doch ebenfalls vormodernen standesmäßigen Charakter. Das Industrieproletariat im Osten war meistens zugewanderte, nicht einheimische Arbeitskraft. Selbst in Böhmen und Ungarn sprachen Gewerkschaftsmitglieder nicht Tschechisch oder Ungarisch, sondern Deutsch (im ersten Sozialistenprozess in Ungarn 1871 musste der königliche Gerichtshof Dolmetscher einsetzen, um die Aussagen der Beklagten aufzunehmen, da keiner von ihnen – Führer der ungarischen Arbeiterbewegung – im Stande war, Magyarisch zu verstehen), ganz zu schweigen vom Schweizer (und nichtjüdischen) Radikalen Rudolf Rocker, der Jiddisch lernen musste, als er sich an die anarchistischen ArbeiterInnen im East End von London wenden wollte (heute sollte er wohl Bengali lernen). Proletarischer Sozialist in Osteuropa zu sein bedeu-

tete, in ethnischer Hinsicht (in einer meist Deutsch sprechenden kosmopolitischen oder „internationalistischen" Gemeinschaft) und in religiöser oder konfessioneller (in einer Gemeinschaft von Nichtgläubigen oder nicht praktizierenden und abgefallenen Christen oder Agnostikern) sehr weit getrennt und entfernt vom Rest des Volkes zu sein. Die revolutionäre Intelligenzija – auch wenn diese Bemerkung unangebracht erscheinen mag – war hauptsächlich jüdisch. So ist es auch kaum überraschend, dass – nach einer Aufstellung des geachteten russischen Historikers Alexander Uschakow – von den zwölf Mitgliedern des bolschewistischen Zentralkomitees neun jüdisch, alle elf Mitglieder des menschewistischen Zentralkomitees jüdisch, von den fünfzehn Mitgliedern der rechten Sozialrevolutionäre (SR) dreizehn jüdisch, von zwölf Mitgliedern der linken SR zehn jüdisch waren; das Moskauer Komitee der Anarchisten hatte fünf Mitglieder, davon waren vier Juden. Wenn auch nicht ganz so extrem, so galt das Gleiche für die Arbeiterbewegungen in Österreich-Ungarn, auf dem Balkan und dem arabischen Nahen Osten, damals nominell noch von der Hohen Pforte regiert.

Max Weber hat vom „Paria-Kapitalismus" gesprochen (weiter ausgearbeitet vom belgischen revolutionären Marxisten Abram Léon während des Zweiten Weltkriegs), und das hier war bis zu einem gewissen Punkt „Paria-Sozialismus" – das kühne Projekt des isolierten urbanen Proletariats und der verarmten, entwurzelten Intellektuellen, deren großteils imaginäre Welt vom Mythos des entwikkelten Westens (davon später) abgerundet wurde. Viele Erinnerungen über die Linke im Osten berichten, dass die parlamentarischen Sozialisten im entfernten Reichstag (im Original Deutsch) Objekt einer Begeisterung gewesen waren, die in diesen Reichshauptstädten recht gern angenommen wurde: Bebel, Liebknecht, Adler, Renner, Bauer wurden wie moderne Heilige angesehen; Leute, die den Respekt und die Würde innehatten, die ihren weniger glükklichen östlichen Glaubensbrüdern verweigert wurden – ähnlich wie die Rastafaris in der Karibik Haile Selassie bewunderten, einen Schwarzen, der Kaiser war und der Löwe von Juda. Proletarier und *déclassé* (deklassierte) Intellektuelle im Osten, umgeben von einem Ozean unverständlicher archaischer Bauernschaft (und vergessen wir nicht: Während die Stadt Polnisch sprach, sprach das Land Ukrainisch; eine andere Stadt sprach Ungarisch, aber das Land sang Rumänisch; die Staatsbeamten verkehrten auf Französisch und Deutsch, während ihre Untertanen einen slavonischen *patois* (französischer Ausdruck für Mundart, Dialekt) stammelten; und selbst das offizielle und höchst künstliche *Hochdeutsch* (im Original Deutsch) wurde von vielen nicht – nicht einmal den meisten ethnischen Deutschen – verstanden, und die „roten" Städte und Bezirke (Presnya, Floridsdorf, Csepel, Grivitza) waren fremd in mehr als einer Hinsicht. Während in den Kursen der Erwachsenenbildung, die von den SozialdemokratInnen in Wien, Pest, Krakau oder Tschernowitz gehalten wurden, die Leute über dieselben Themen sprachen wie in der Fabian Society oder in der Cooper Union, las die Oberschicht überhaupt nichts (und wenn doch, dann Madame de Sévigné), während die armen, analphabetischen und frommen Bauern an Zauberei und Hexen glaubten und – bis nach 1945 – kein Ziffernblatt lesen konnten und vielleicht nicht gehört hatten, dass die Erde rund war. ReiseschriftstellerInnen berichten uns aus den Dreißigern, dass die meisten Bauern über Jahre hinweg die Münzen des jeweiligen Gebiets nicht verwenden, dass sie nicht wirklich glauben, dass Franz Joseph nicht mehr auf dem Thron ist und sie selbst nun Bürger eines neumodischen „Nachfolgestaats" sind. Gewerkschaftsseminare hatten ein höheres Niveau als die königlichen Akademien der Wissenschaften. Radikale Zeitschriften diskutierten Nietzsche und Baudelaire in St. Petersburg und Pest früher als in London. Pulitzer exportierte das Konzept der Boulevardpresse und des Massenpublikums von Ungarn nach New York und nicht umgekehrt. Zur selben Zeit war die feudale Ständegesellschaft lebendiger und fürchterlicher als in Frankreich im frühen achtzehnten Jahrhundert. Aber wenigstens waren die *philosophes* der französischen Aufklärung *Franzosen* – wer hätte sich träumen lassen, Voltaire oder Diderot unfranzösisch zu nennen?

Doch osteuropäische SozialistInnen von Lenin und Martow zu Otto Bauer, von Lukács zu Luxemburg, von Eisner bis Dobrogeanu-Gherea[3] und Marchlewski-Karski[4] waren nur BürgerInnen einer zukünftigen Republik und wurden auch nur so gesehen. Der große russische radikale Schriftsteller Korolenko[5], erklärte, sein Heimatland sei nicht Russland, sondern die russische *Literatur*. Ich kann

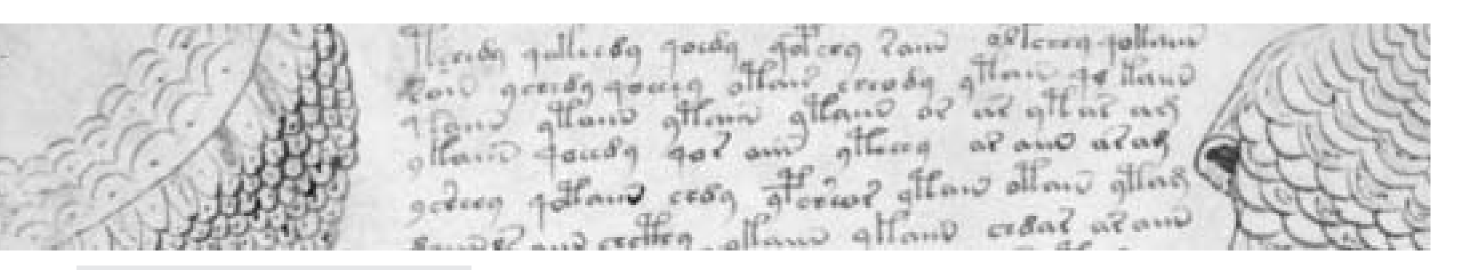


nicht behaupten, dass ich selbst nie so ein Gefühl hatte.

Kein französischer Dissident des achtzehnten Jahrhunderts war je ein *franchouillard* („echt“ französisch, auch pejorativ: französischtümelnd) Chauvinist. Aber „Internationalist“ meint nicht jemanden, der entwurzelt und ein Nicht-Staatsbürger ohne Loyalität ist. Osteuropäische Radikale jedoch waren – und sind noch teilweise – wirklich ohne Wurzeln: aus freien Stücken und aus Bestimmung. Natürlich waren sie keine WeltbürgerInnen, sondern BewohnerInnen der Enklaven der Moderne in diesem Meer stummer und erschreckender Bauernschaft. Wie bösartig auch immer, den Namen, mit dem ungarische „Nationalkonservative“ Leute wie mich bedenken – *„fremdherzig“* –, finde ich eher großartig. Es ist unfair, ich bin zu meinem Besten zu ungarisch, dennoch beschreibt er östliche Radikale sehr gut, nicht weil sie *le parti de l'étranger*, die Partei des „Auslands“, waren, oder in diesem Fall sind, sondern weil ihre Utopie der Westen war und blieb, die Welt des „Vertrags“, wie sie ihrer eigenen begrenzten Welt des „Status“ entgegenstand. Klassengesellschaft war ein gewisser Fortschritt, verglichen mit der Ständegesellschaft, Ungleichheit ein Vorzug gegenüber hierarchischem Zwang und systembedingter Erniedrigung. Das Ziel und die Parole einer klassenlosen Gesellschaft gegenüber einer machtlosen und verschreckten Bourgeoisie – mit der auffälligen Ausnahme der ebenso „fremdherzigen“ *haute finance* à la Rothschild, die mit dem Hof verbunden war, der katholischen Kirche und der blauestblütigen Aristokratie – war ein klein wenig gemogelt, da der nominelle Feind schwächlich und der wirkliche Gegner, der Feudaladel und der Offiziersstand, am Anfang auch im Westen der Gegner der Bourgeoisie gewesen war. George Eliot, Samuel Butler und Anatole France (und nach ihnen Feuerbach, Nietzsche und Herbert Spencer) erschienen so als Waffenbrüder und -schwestern wegen ihrer Feindschaft zum Christentum, der offiziellen (im Innersten und am *innigsten* (im Original Deutsch) nicht geglaubten) Doktrin der Adligen und Magnaten.

Aber das Ziel, die Ordnung der Aristokratie und des ländlichen Elends zu zerschlagen, war authentisch und die politische Hingabe wild entschlossen. Aber warum war der Marxismus, eine komplizierte Theorie, die auf den natürlichen Antagonisten der westlichen Arbeiterbewegung ausgerichtet war, die Ideologie einer antifeudalen egalitären Revolution im Osten? Ich stimme nämlich Alain Besançon[6] nicht zu, dass wir das Marx'sche Vermächtnis in Russland gering schätzen und es als Hauptquelle des Leninismus durch Belinski[7] und Pisarev[8] von Narodnaja Wolja ersetzen sollten.

Marxismus wurde hier akzeptiert als der theoretische Kern der Modernisierung, der dieselbe Funktion ausüben sollte wie der frühe Liberalismus in Westeuropa im neunzehnten Jahrhundert. Unter der Abwesenheit einer alteingesessenen, geachteten, gut eingeführten, heimischen Bourgeoisie und der Errungenschaften ursprünglicher Akkumulation, von industrieller Grundlage und vernetzten Märkten, die auf Geld und Kredit gründeten, musste die Schöpfung der kapitalistischen Moderne die Aufgabe derer sein, die ein großes Proletariat erschaffen wollten, weil sie überzeugt waren, dass nur die moderne Arbeiterklasse im Stande war, Überfluss durch fortschrittliche Technologie und, durch Überfluss, eine gerechte Gesellschaft zu verwirklichen, die nicht nur gleich sein sollte, sondern bar jeder Ausbeutung und Herrschaft. Um dies zu tun, war es notwendig, die unfreie Unterschicht von Leibeigenen und an die Scholle gebundenen Bauern aus ihrer quasi natürlichen (ideologisch natürlich gemachten) Abhängigkeit vom Land zu reißen und aus persönlich-tribalen Bindungen an die väterliche Autorität des Adels, geformt nach dem zeitlosen Bild des gesalbten, heiligen Königs, wo Unterwerfung und Unterordnung nicht als Unterdrückung gesehen wurden, sondern als der moralische Gipfel der conditio humana, wie er vom späten Gogol und von Schulmeistern wie Pobedonoszew (der sich auf de Maistre[9] und de Bonald[10] stützt) gezeichnet wurde. Die „legalen Marxisten“ wie Struve[11] und Tugan-Baranowski[12] waren ausgesprochene Parteigänger des liberalen Kapitalismus. Dieser Trend ist sogar noch heute klar ersichtlich in der Politik Kommunistischer Parteien in China, Westbengalen oder Südafrika (sogar im Irak, in Syrien und im Maghreb): Marxisten-Leninisten sind hartnäckige Modernisierer in allen rückständigen Ländern, gerade wie ihre antileninistischen feindlichen Zwillinge, die Sozialdemokraten, es in den fortge-



schrittenen und reichen Ländern des Westens gewesen sind.

„Sozialismus“ war also für die Bolschewiken eine Reihe radikaler Maßnahmen, die auf die Zerstörung „natürlicher“ Bindungen abzielten. Das war eine Entwicklung, befürchtet von Leuten wie Rousseau und Tolstoi, die gleichzeitig die Unterwürfigkeit, die Grausamkeit und die moralische Verworfenheit der agrarischen Ständegesellschaft verachteten, die von den Interessen der Großgrundbesitzer bestimmt waren. Lenin und Trotzki hatten solche Ängste nicht. Sie wollten einen Industriekapitalismus ohne seine Nachteile, ohne Ungleichheit, grassierenden Individualismus und das falsche Bewusstsein vorgetäuschter Freiheit. Sie wollten keine natürliche (also agrarische oder bäuerliche) Gemeinschaft ohne adlige Grundbesitzer, weil sie nicht daran glaubten, dass Freiheit und Gerechtigkeit in Armut möglich waren – und schon gar nicht wünschenswert. Sie wollten einen einzigartigen Kapitalismus, in dem die Rolle der Bourgeoisie von der proletarischen Avantgarde übernommen werden musste, aber nur politisch. Das Eigentum – und das war wirklich revolutionär und in Übereinstimmung mit uralten radikalen Vorstellungen, die vage in den Putney-Debatten von den „diggers“ wie Gerrard Winstanley[13] und am verrückten äußersten Rand der Französischen Revolution von einigen „enragés“ (wörtlich: Rasende, Besessene) formuliert worden waren – wurde in eine abstrakte Einheit umgewandelt, die sich auf eine zweite abstrakte Einheit bezog, die Gesamtheit der Gesellschaft, wodurch die Funktionen von Kontrolle, Leitung, Verfügung, Einstellung, Kredit, Investition und Übertragung – das bedeutet *Entäußerung* (im Original deutsch), Entfremdung oder schlicht Verkauf – von Werten vom subjektlosen, abstrakten „kollektiven“ Eigentum geschieden wurden. Das war reine Ideologie, aber eine, die für das Regime und sein Überleben zentral war. Das war auch der Grund, warum Theorien, die von einer Neuen Klasse sprachen, mit hohen Gefängnisstrafen und Schlimmerem bestraft wurden. Aber Eigentum kann klarerweise nicht von Kontrolle und Leitung geschieden werden und die Vorstellung, dass die schuftenden Massen oder die Arbeiterklasse irgendwie „besaßen“, wurde jedes Mal selbst unter den fanatischsten Hardlinern mit schallendem Gelächter quittiert. (Ein berühmter Witz aus den Fünfzigern beschreibt Cognac als das Getränk des Proletariats, das durch seine gewählten Vertreter konsumiert wird.) Nichtsdestoweniger war die ideologische Aufspaltung in Eigentum und Kontrolle erfolgreich bei der Neudefinition des Grundes für den Profit, indem er von Gewinnsucht getrennt wurde: Stachanowisten (Mitglieder einer Elite der Arbeiterklasse, die sich hervortat durch Mehrproduktion, durch „Übererfüllung“ des Plans) zielten auf mehr Konsum, nicht auf die Aneignung von Kapital.

Wenn das Proletariat wirklich der „kollektive Eigentümer“ gewesen wäre, dann hätte Arbeit einen Anspruch, Eigentum zu erwerben, darstellen müssen. Aber genau das ist es, was im Kapitalismus unmöglich ist. Der Mehrwert, der von den ArbeiterInnen produziert wird, wird nicht ihr Eigentum; selbst wenn sie manchmal in der Lage sind, von ihrem Lohn Anteile zu kaufen, können sie das nur als Privatpersonen außerhalb der Fabrikstore: Es ist nämlich ihr Geld, dass sie berechtigt, Anteile oder Aktien zu erwerben, und nicht ihre Arbeit. Das Gleiche lässt sich von so genannten „sozialistischen“, also staatskapitalistischen Regimes sagen: Der Mehrwert, den die ArbeiterInnen produzieren, kann nicht in ihr Eigentum umgewandelt werden. Gleichheit kann – und bis zu einem gewissen Grad wurde sie es auch – ausgedehnt werden, aber mehr Gleichheit bedeutet nicht Miteigentum. Der Mehrwert wird angeeignet, reinvestiert oder konsumiert durch diese schwer fassbare Ganzheit, den Staat. Das alles ist noch immer Privateigentum, insofern es getrennt ist von den ArbeiterInnen, aber es ist kein *individuelles Eigentum*. Sicherlich haben große Gesellschaften im Marktkapitalismus keinen individuellen Eigentümer, aber sie sind nicht formell der Autorität der Zentralregierung unterworfen, die in den sowjetischen staatskapitalistischen Systemen das Recht hatte, Ziele zu bestimmen, Ressourcen zuzuteilen und die Betriebe und Gesellschaften in eine allgemeine Anordnung einzuschließen, deren Bestrebungen vielleicht offenkundig außerökonomische waren wie etwa die Förderung sozialer Gerechtigkeit, die Belohnung eines entfernten Bezirks oder der Wandel der sozialen oder ethnischen Zusammensetzung einer Region – alles Dinge, die im „normalen“ Marktkapitalismus nicht unbekannt sind, aber weniger systematisch und konsequent. Getrenntheit vom Eigentum ist ein gemeinsames Merkmal von „Markt-“ und „Staatskapitalismus“ (zum „Sozialismus“ ernannt), aber das Vorherrschen, das Übergewicht von Märkten macht wirklich den Unterschied zwischen diesen beiden modernen Systemen von Privateigentum und Ausbeutung aus. Märkte werden in liberalen Gesellschaften durch das Wirtschaftsrecht, durch Wachhunde der Regierung und durch öffentliche Kontrolle unterstützt und reguliert, wobei sich dies alles zu Gunsten des Kapitals neigt, wenn es auch dem Druck von Konkurrenz, von Bürokratie und von Gewerkschaften manchmal gelingt, diese Voreingenommenheit auszugleichen. „planbargaining“ (Planverhandlungen, ein Begriff, den, wie erwähnt, János Kornai eingeführt hat) ist da ver-

wickelter. In den stalinistischen und nachstalinistischen Varianten des Staatskapitalismus (es gab auch andere) war die Konkurrenz zwischen Gesellschaften, die dem Namen nach in Staatsbesitz waren, zwischen Wirtschaftsministerien („sozialistische" Regierungen hatten Zuständigkeiten für Metallurgie, Fischerei, Textil und so weiter), territorialen Gruppierungen (die sich auf die regionalen „Partei"-Komitees konzentrierten) und Armee und Sicherheitsdiensten (auch sie kontrollierten Unternehmen) versteckt, informell, ohne archivierbare Spuren. Diese Gruppierungen mussten untereinander und mit dem obersten Schiedsrichter, dem *Apparat* des Zentralkomitees, verhandeln (es war ja nicht die gewählte Körperschaft selbst, die die Zügel wirklicher Macht in Händen hielt), um etwas von den Mitteln zur Reinvestition zu haben: Ihr Anteil hing (wie im heutigen korporativen Kapitalismus) von ihren politischen Manövern ebenso wie von ihren Profiten („Erfüllung des Plans") ab. Die Herabsetzung von Produktionszielen oder die Erlaubnis, Zweigbetriebe zu errichten, Hilfskräfte einzustellen und Löhne zu erhöhen, all das wurde durch zähes Antichambrieren, durch Bestechung und politische Denunziation ausgehandelt. Die Lobbies der Schwerindustrie, des Bankwesens, der Geheimdienste hatten ihre HausjournalistInnen in der kontrollierten Parteipresse: Wir wussten immer, wer bei sich bietender Gelegenheit angesichts interner Subversion und ausländischer Einmischung mahnend die Stimme erheben würde – das war oft ein Spiel, um das Budget zu modifizieren, in gewisser Weise wie heute.

„Planbargaining" und kontrollierte Konkurrenz zwischen Regierungs- oder wirtschaftlichen Zweigen führte zu keinen Instabilitäten oder offen ausgetragenen Machtkämpfen (außer in Krisenzeiten), weil proletarischer Widerstand effektvoll in Schach gehalten wurde. Streiks, Sabotage, Bummelei, Absentismus und dergleichen waren kriminelle Vergehen, aber das ideologische Übergewicht vom „Kollektiveigentum" war das Gewichtigere. Widerstand muss Gründe jenseits von blankem Selbstinteresse oder schierer Unzufriedenheit haben. Solche Gründe entwickelten sich nicht, weil trotz eines starken aber unartikulierten Unglaubens an den Mythos des (Kollektiv-)Eigentums der Tatbestand von (Privat-)Besitz schwer fassbar war.

Die Leute suchten nach Beweisen für soziale Unterschiede, die von der Art waren, die sie vom früheren Entwurf von Hierarchie kannten. Da dies aber eine Ständegesellschaft, fest gefügte gesetzliche Privilegien durch Erbschaft und Geburt, war, suchten sie vergeblich, da sie unter der nominellen „Diktatur des Proletariats" mit einer modernen Klassengesellschaft konfrontiert waren, die über beträchtliche soziale Mobilität und eine antielitäre plebejische Kultur verfügte. Wenn Gesellschaften von der „Wende" enttäuscht sind, greifen sie fast immer zu dem rhetorischen Strategem, das beteuert, dass sich gar nichts verändert hat. (Gerade werden wir in Rumänien der allgemeinen Überzeugung gewahr, auch unter Leuten mit Schussverletzungen, dass die Revolution vom Dezember 1989 überhaupt nicht stattgefunden hat, sondern ein inszenierter Schwindel des westlichen Fernsehens und ungarischer-sowjetischer-nordkoreanischer-zionistischer-amerikanischer Agenten war. „Nichts hat sich geändert. Die gleichen Leute sind an der Macht." – Wir kennen das.) Aber der sowjetische Staatskapitalismus hat die Dinge auf unglaubliche Art verändert und daher ist die weit verbreitete Analogie mit dem Zarismus lächerlich – so gebräuchlich sie auch selbst in respektabler Geschichtsschreibung und politischer Wissenschaft sein mag, die von den *faux naïfs* (wörtl. falsche Naive) hervorgebracht wird. Die bolschewistische Herrschaft hat viele der üblichen Ziele bürgerlicher Revolutionen erreicht: Industrialisierung, Urbanisierung, Säkularisierung, Schulpflicht, großzügige Finanzierung von Kunst, Wissenschaft und Technologie, Ausrottung von Tribalismus und Errichtung einer gigantischen Infrastruktur (Eisenbahnen, Autobahnen, Pipelines) und – was wahrscheinlich am bedeutendsten ist – in ungeheurem Maßstab die Übersiedlung der bäuerlichen Bevölkerung aus Lehmhütten in das, was in England „council estates", in den USA „housing projects" und in Frankreich HLM genannt wird. Die Plattenbauten aus Stahlbeton in traurigem Grau werden von der Mehrheit in Osteuropa noch immer geliebt. Sie waren ihr Weg aus einer bäuerlichen Vergangenheit, aus der alten Ordnung, die bis 1917 mehr als jedes andere jemals bekannte politische und gesellschaftliche System gehasst wurde. Das ist etwas, was allzu oft vergessen wurde. Die ungarische Bezeichnung für Bauer, *Paraszt*, stammt von einem slavonischen Wort, das „Einfaltspinsel" bedeutet, das englische *villain*, das französische *vilain*, kommt aus dem lateinischen *villanus*, das „Dorf- oder Landbewohner" meint. Verachtung für den „Gemeinen" (ursprünglich einen Angehörigen der Gemeinde) in einer agrarischen Ständegesellschaft ist in unserer vergleichsweise egalitären Welt unvorstellbar. Die Großeltern aber der meisten Leute in Osteuropa wurden gewohnheitsmäßig von den Beamten der Grundbesitzer, den Aufsehern und den Gendarmen getreten und geschlagen, wonach sie die Hand, die sie geohrfeigt hatte, küssen mussten. Der erste Präsident der Ungarischen Republik von 1918, der revolutionäre Graf Károlyi, einer der reichsten Magnaten der Monarchie sah sich zum ersten Mal ernsthaft veranlasst, seinen aristokratischen Stand zu verraten, als er nach einem erfolgrei-

chen Abschuss in der Jagdhütte seines gefälligen noblen Cousins entdeckte, dass jeder Gast in seinem Bett ein zitterndes nacktes rumänisches Dorfmädchen vorfand, gerade so wie heute die Begrüßungsschokolade in den Hotels. Stand bedeutete auch oft ethnische Abstammung (im englischen Original race, wobei zu beachten ist, dass „Rasse" ein Ausdruck eben des Ancien Régime ist: „Wir haben Rasse", sagen die Adligen von sich – Gerold Wallner). Die Mythen von Normannen gegen Angelsachsen, Wikingern gegen Kelten, Römern gegen Thraker, Turkmenen gegen Finnugrier, skandinavischen „Varegern" wie Vladimir, die Scheinende Sonne, Prinz der Kiewer Rus, gegen Slawen (ein Wort, das in *Sklave, slave, schiavone, esclave* verwandelt wurde), Franken gegen Gallier, Hellenen gegen Pelasger – sie alle zeigen sehr klar, dass die soziale Hierarchie, wie sie war, „biopolitisch" erklärt wurde.

Sicher hat auch der bürgerliche Mythos von gesellschaftlicher Überlegenheit, von Fähigkeit und Glück, *la carrière ouverte aux talents* („dem Talente freie Bahn", vgl. auch „dem Tüchtigen gehört die Welt") eine Formel von Napoleon Bonaparte – wem sonst –, eine biologistische Komponente. (Denken wir an die urbanen Legenden von den athletischen und musikalischen Schwarzen, den gefühlvollen Russen, sparsamen und fleißigen Anglo-Saxen, scharfsinnigen Juden und so weiter). Aber das ist nichts gegen die alles durchdringende „natürliche" Beständigkeit des Standes. Selbst heute leiten im angeblich kosmopolitischen und kultivierten Budapest Leute ihre gelegentlichen Bemerkungen an mich, an jemanden, den sie aus dem Fernsehen kennen, so ein: „Verzeihen Sie, mein Herr, wenn ich unbedeutender Mann von der Straße mir die Freiheit nehmen dürfte, Sie anzusprechen", was sie natürlich nicht daran hindert, mich im nächsten Satz anzugreifen. Diese übernatürliche Elastizität des Standes war es, die Dostojewski und Lenin und Ady[14] und Rosa Luxemburg empörte und rebellieren ließ, nicht so sehr die Klassengesellschaft, eine vergleichsweise harmlose Angelegenheit, der politisch und kulturell eine mächtige Arbeiterbewegung von beträchtlichem Ansehen entgegenstand, die Quelle einer Gegenkultur, die im Stande war, die Gegner der Verhältnisse zu ehren – im Westen. Viel Aufhebens wurde um Marx' Feindschaft zur „Idiotie des Landlebens" als einem *sippenfremden, körperfremden und naturfeindlichen* (im Original deutsch) schulmeisterlichen Schreiberling von verständnislosen, *passéiste* (die Vergangenheit verherrlichenden) Konservativen gemacht, aber diese Feindschaft wurde von der ganzen Schar der Aufklärung geteilt. Die Narodniki liebten den an die Scholle gebundenen Bauern, den *Muschik*, aber sie wollten, dass er aufhörte, einer zu sein. Die Bolschewiken brachten die Bauernschaft im Furor eines Genozids zum Verschwinden und zu Beginn wollten sie der patriarchalen, monogamen Ehe und auch jeder Art religiöser Verehrung mit ihrer charakteristischen mörderischen Gewalt ein Ende bereiten. Doch offensichtlich konnten sie ein Regime privaten Eigentums ohne das kreative Chaos des Markts nicht dauerhaft erhalten, ohne Zuflucht zur Familie und zu einer Art unechten Staatskults zu nehmen. Eigentum sogar oder gerade dieser spezifischen Art kann nicht garantiert werden, wenn in anderen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens Anarchie herrscht. Dennoch sollte das destruktive Wüten der Bolschewiki nicht unterschätzt werden. Das teilten sie mit anderen Arten von östlichem Radikalismus, z. B. mit militaristischen und säkularistischen Nationalismen von Kemal Atatürk zu Nasser, Boumedienne und Aflaq[15], mit denen sie jedenfalls eine mehr als ähnliche Übereinstimmung aufweisen. Der Sprung von der scholleverhafteten archaischen Gemeinschaft, deren wichtigste technische Errungenschaften sich seit dem fünften Jahrhundert unserer Zeitrechnung nicht mehr wesentlich verändert hatten, zur Avantgarde Majakowskis, Isaak Babels und El Lissitzkis ist schwindelerregend. Der Preis dafür waren noch nie da gewesenes Elend und atavistischer Rückfall. Eine modernisierende, auf das Militär gestützte Alleinherrschaft „Sozialistische Räterepublik" zu nennen, ist lächerlich, aber nicht lächerlicher, als eine aristokratische Ständegesellschaft, die sich auf Praktiken stützte, die sie vom antiken, hauptsächlich persischen Zentralasien durch die Vermittlung von Byzanz ererbt hatte, also das *Heilige* Römische Reich Deutscher Nation, ein *christliches* Königreich zu nennen. Dies ist nun zwar das allerälteste Klischee, aber es stimmt dennoch, dass das Reich von Karl dem Großen mit der Bergpredigt so wenig zu tun hatte – obwohl er damit beschäftigt war, mit Feuer und Schwert aus Heiden Christen zu machen –, wie Stalins Regime mit revolutionärem Sozialismus. Alle wissen das, aber die zeitgenössische kapitalistische Propaganda würde gerne das Spektrum des Sozialismus durch Bezug auf die Sowjetunion oder die Khmer Rouge darstellen. Das ist, als wollten wir behaupten, durch die Merowinger sei Gottes Nichtexistenz bewiesen. (Aber klarerweise haben wir damit auch nicht die Existenz Gottes bewiesen.)

Der Marktkapitalismus ist im Westen mehr oder weniger organisch gewachsen, was bedeutet, dass Elemente von Kontinuität und Tradition andauern. Das Land wurde nicht völlig verwüstet, aristokratische und christliche Ansichten über Ehre und Nächstenliebe gibt es noch, es ist etwas Respekt vor den Institutionen verblieben, die eine oder andere altertümliche Übereinkunft über Größe hat wun-

dersamerweise überdauert. In mancher Hinsicht ist der Westen, wenn auch stolzer und unbefangener, doch ehrerbietiger. Ich war überrascht, als Bill Clinton – ich hatte in Washington DC zu tun – den Raum betrat und alle aufstanden. Das könnte in Ost- oder Zentraleuropa nicht vorkommen; da gibt es keine Überreste früherer Majestät: Politiker und Vorgesetzte sind Mist. Gleichzeitig gibt es auch keine plebejische Würde. Selbst auf ideologischer Ebene bietet der Marktkapitalismus (die „liberale Demokratie") mit seinen scheinheiligen Vorstellungen von Größe Respekt als Ausgleich für soziale Konformität und ist so sowohl mehr als auch weniger egalitär als der leninistisch-stalinistische Staatskapitalismus. Der Grund dafür ist eine wahrhaft revolutionäre Veränderung, die die Partei Lenins und Trotzkis und Maos zu Wege gebracht hat. Das ist die Abschaffung der offensichtlichen „Naturgegebenheit" von Ständen. Das war eine empirisch-experimentelle Demonstration: erzwungene soziale Mobilität, aufwärts, vorwärts und dahin, die Beseitigung oder das Exil für die Gesalbten und Blaublütigen, eine anmaßende Missachtung ethnischer und religiöser Rücksichten, die eben noch als nahezu ewig und heilig, ergo quasi- oder übernatürlich gegolten hatten, all das hatte anschaulich gemacht, dass politische, soziale und religiöse Institutionen vergänglich waren, ergo historisch und nicht natürlich. Dies zu verstehen ist eine der am meisten berauschenden Erfahrungen, denken wir an Kants, Fichtes und Hegels Überschwänglichkeiten über die Französische Revolution. Dasselbe Gefühl durchströmte radikale Seelen in Bezug auf die Russische Oktoberrevolution oder den Langen Marsch der chinesischen KommunistInnen.

Das ist nicht nur „Geschichte im Entstehen", sondern Geschichte, die in Gang gesetzt wird, und Geschichte, die als Prinzip der Wirklichkeit eingeführt wird. Für die „gewöhnlichen" Leute, die Unterschichten und die Ausgestoßenen bedeutete das die Etablierung von Vertretung und Wirksamkeit, die Verwandlung von Untertanen der Autorität in Handelnde der historischen Macht, also in Macht des Wandels und zum Wandel. Heiligkeit und Naturgegebenheit gesellschaftlicher Hierarchie und Herrschaft wurden zerstört, auch wenn Hierarchie und Herrschaft überlebten.

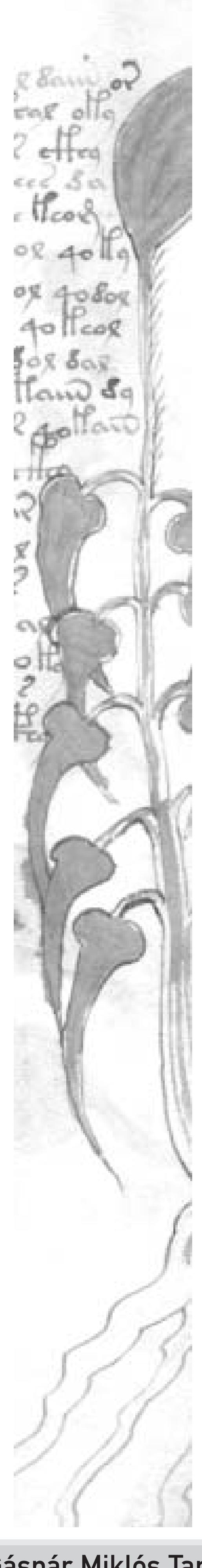
Dieses Auskehren, diese *kenosis* „Gottes" und der „Natur" machen den Osten, der von den Bolschewiken entleert wurde, zu einem idealen Terrain für den reifen Marktkapitalismus. Der Kapitalismus war ja auf die zähe Opposition einer Allianz von Kirche und Thron auf der Rechten und von revolutionärem Anarchismus und Sozialismus auf der Linken gestoßen. Die Bolschewiken haben mit beidem aufgeräumt.

### Keine Pilgerfahrten und keine Streiks

Keine Äbte, keine Grafen, keine Betriebsräte, keine Gewerkschaftsfunktionäre. Eine Klassengesellschaft ohne die geringste Spur von Schichten oder Ständen – in gewisser Hinsicht moderner als ihr westlicher Gegenspieler. Was wir „die Herrschaften" oder *az urak, domnii, dvorianie* nennen, die Gehorsam einfordern, ist für immer verschwunden und wurde durch die *servitude volontaire*, freiwillige Knechtschaft des Kapitalismus ersetzt, die auf dem Bewusstsein ewig drohenden Wandels beruht. „Gelegenheit" und „Auswahl" spielten während des bolschewisierenden Staatskapitalismus keine große Rolle, denn er war als asymptotische Annäherung oder Heranführung an ein früher festgesetztes Ziel gedacht, aber beides beinhaltete einen Begriff von persönlicher Bestimmung und unausweichlicher Veränderung, die in der gesellschaftlichen Position jedes einzelnen und aller untrennbar verflochten sind. Statt des vorherrschenden Bilds von Standesgesellschaft als *Haus, Gebäude, Bau*, als *Wohnung* erscheint die Klassengesellschaft als heraklitischer *flux, Strom, Fluss*, als *Strömung*. Die bolschewistische Revolution hat gezeigt (und Lukács und Bloch haben das sofort verstanden), dass Natur und Geschichte keine einander begleitenden gleichzeitigen Widersprüche sind, sondern aufeinander folgende Phasen gesellschaftlicher Entwicklung, wie sie ideologisch verstanden und ausgedrückt wurde. Die absolute Reinheit der Klassengesellschaft unter dem Staatskapitalismus (revolutionär oder konterrevolutionär) lag in der zentralen Erfahrung des Zusammenbruchs aller naturgegebener Schranken (hierarchisch oder ethnisch) vor der schwindelerregenden sozialen Mobilität, der zum weit verbreiteten Eindruck der Ersetzbarkeit jedes Einzelnen führte und so ein Gefühl für Gleichheit unterstützte, das sich ziemlich von den protestantischen Vorstellungen allgemeiner Priesterschaft unterschied; nein, das war ein allgemeines Laientum, das gewaltsam und durch harsche Unterdrückung erzwungen wurde und von dem auch *niemand ausgenommen war*. Schauprozesse gegen verdiente bolschewistische Hohepriester und die Parole „Das Hauptquartier bombardieren" der Großen Proletarischen Kulturrevolution in China haben diesen Eindruck verstärkt. Das war die leninistisch-stalinistische Version von Schumpeters „kreativer Zerstörung" (ein Satz in einer Würdigung, einer Hommage an Bakunin), dazu angetan, die Restauration eines Stands auszuschließen, die größte Sorge der Bolschewiken, die einzige wirkliche Bedrohung der Legitimität des Regimes, die *sie* wahrnehmen konnten und als das Übel der Restauration des Kapitalismus beschrieben. Aber das war Unsinn, da kein Kapitalismus *wieder*hergestellt, nur Kapitalismus geläutert und vervollkomm-

net werden konnte. Klasse, die ein Strukturmerkmal moderner Gesellschaft und nur der modernen Gesellschaft ist (wenn das *Kommunistische Manifest* gestattet), ist keine anscheinend unbewegliche biokulturelle Realität wie Stand; sie ist, unter anderem, ein strategischer Ort innerhalb der Ökonomie, durch den Klassenkampf hierhin oder dahin gestoßen. Weltweiter Konservatismus versucht noch immer, auch Klassengesellschaft als naturgegeben darzustellen (worin er wie in allem Max Weber folgt), wobei diese Naturalisierung üblicherweise durch die Umwandlung gesellschaftlicher Orte in kulturelle Attitüden und Typologien erreicht wird wie in den Mythen von *Bürgerlichkeit* (im Original deutsch) und *embourgeoisement* (Verbürgerlichung), als ob die Zugehörigkeit zur Kapitalistenklasse von einer Vorliebe für Trollope oder Fontane und einer Begeisterung für die „Winterreise" abhinge zuzüglich von etwas Geld und der leichtherzigen Liebhaberei des *flâneur*. Diese Mythen sind heute in Osteuropa ausgesprochen populär, da die einzige Art, in der wir gesellschaftliche Beziehungen anscheinend zu würdigen wissen, die ist, sie auf gewisse vorkapitalistische, vorbürgerliche biokulturelle Merkmale von Art, Haltung, Abstammung und dergleichen mehr zu reduzieren.

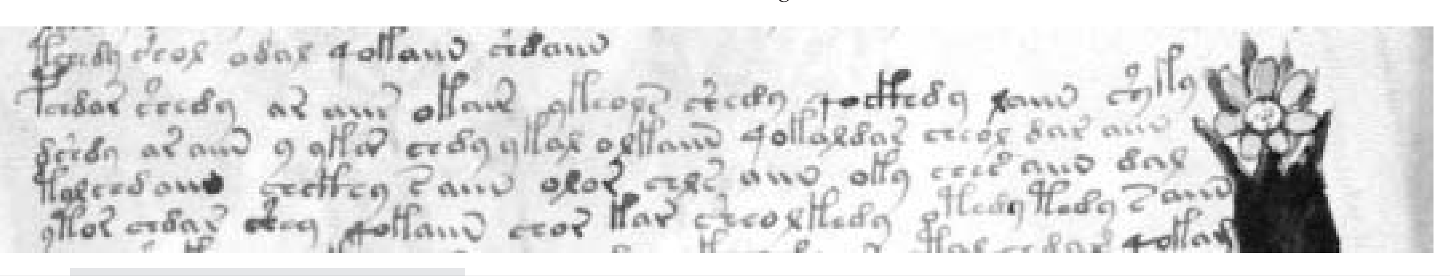
Die Tatsache, dass die Modernisierungsrevolutionen im Osten von Außenseitern wie dem städtischen Proletariat und der mehr oder weniger jüdischen Intelligenzija angeführt wurden, lässt dies in der Rückschau als Vergeltung der Fremdherzigen an vielen Einheimischen erscheinen. Da sowohl die herrschende wie auch die dienende Klasse des *ancien régime* (wörtl. Altes Regime, französischer Ausdruck für Feudalherrschaft, Herrschaft vor der Französischen Revolution) zusammen verschwanden und eine einheimische Bourgeoisie nie existierte, musste *Bürgerlichkeit* (im Original deutsch) als eine gesellschaftliche Errungenschaft eingeführt werden, eine eingebildete, nicht-kommunistische Modernität. Demzufolge müssen VerteidigerInnen des Marktsystems nach 1989 die Rückständigkeit des alten Osten herunterspielen. *Bürgerlichkeit* ohne *Bürger* (im Original deutsch), eine vermeintliche Zivilgesellschaft vor 1945 ohne Bürgerrechte und republikanische Traditionen stellt unsere Erfindungsgabe auf eine harte Probe. Es ist nämlich eine Frage nationalen Stolzes, nicht anzuerkennen, dass das einzige Moderne, das der Osten hat oder je hatte, von bolschewistischer Art ist. Alle unsere modernen Institutionen, unsere Verfasstheiten von Geist und Gemüt, die Hochkultur wie auch ihr Fehlen wurden während der „kommunistischen" Herrschaft geschaffen, oft natürlich von Leuten, die das System von ganzem Herzen verachteten. Unnötig zu sagen, dass die Ostblockstaaten bestenfalls grauenhafte Polizeistaaten waren, aber das ist nicht der einzige Aspekt, der beachtet werden muss, denn vergleichbare Schrecken können, zwar über kürzere Zeit, auch anderswo gefunden werden, doch es war der Aspekt, dem von uns DissidentInnen nach den 1960ern der größte Widerstand entgegen gebracht wurde. Dieser Widerstand war, und auch wenn ich selbst das sage, moralisch gerechtfertigt und politisch signifikant, aber unglücklicherweise erlaubte er uns keine tiefere Einsicht in die Wirkungsweise des Systems. Das System musste, so viel war offensichtlich, nach einem längeren Übergang zu herkömmlicheren Formen des Kapitalismus scheitern und so wurde das zentrale Tabu des Eigentums allmählich aufgeweicht. Der allerletzte Beweis für die ideologische Überzeugung, dass der Staatskapitalismus kein Kapitalismus war, lag in der Annahme, dass der Mehrwert von der Zentralgewalt zum allgemeinen Wohl der Gemeinschaft angeeignet und zum selben Zweck wieder ausgegeben wurde. Die Tatsache, dass ArbeiterInnen weiterhin LohnarbeiterInnen ohne Mitsprache in der Produktion und WarenkonsumentInnen und SteuerzahlerInnen und KlientInnen öffentlicher Dienste waren, wurde technischen Problemen zugeschrieben wie den klassischen der „sozialistischen Rechnungslegung", einer wohlbekannten theoretischen Verirrung. Die ideologische Haupthypothese war, dass der gesamte Ertrag umverteilt wurde (wenn auch nicht nur für persönlichen Konsum), ohne dass irgend ein Profit für den exklusiven Gebrauch der Eigentümerklasse zurückbehalten wurde. Diese ideologische Vorstellung konnte solange aufrechterhalten werden, als es zentraler Planung bis zu einem gewissen Punkt gelang, die schreienden Ungleichheiten im Einkommen und besonders in Kontrolle und Kommando zu verschleiern. Als nach den „Marktreformen" der späten 1960er Betriebe und



Kooperativen autonom geworden waren, „Redistribution“ von Profiten abhing, also zu einer üblichen Art der Besteuerung geworden war und Planung immer weniger zentral, dafür Produktionsziele von den Betrieben selbst bestimmt wurden, war anstatt „Kollektiveigentum“ „Gruppen- (oder Gesellschafts-)eigentum“ der allgemeine Zustand geworden und die Einparteienherrschaft musste sich auf Wettbewerb einstellen und pluralistisch werden.

Die Umwandlung der Betriebsführung von *de facto*-Gesellschaftern, die die Funktionen der Mehrheitseigner und der technischen Leiter verschmolzen, in *de jure*-Eigentümer durch Management-Buyout (die beliebteste Variante der „Privatisierung“), Asset-Stripping, Outsourcing, Hereinnahme strategischer Partner, Einladung an Financiers und Geldgeber und so weiter war zauberhaft leicht. Gerade in der letzten Sekunde seiner Existenz hat das „kommunistische“ System sein Geheimnis verraten: Es war nicht irgendeine Art von „Nicht-Eigentum“, das in Privateigentum umgewandelt wurde, sondern die eine Art von Privateigentum wurde in die andere umgewandelt. Die Rolle der zentralen staatlichen Autorität stellte sich als die Funktion eines Schiedsrichters heraus wie in jedem bürgerlichen Gemeinwesen, das auf sich hält, und die Abwicklung der Überbleibsel eines egalitären Wohlfahrtsstaats wurde so erfolgreich bewerkstelligt, weil keine antikapitalistischen Kräfte übrig waren. Dogmatische KommunistInnen, die gerade dabei waren zu entdecken, was vor sich ging, wurden an den Rand gedrängt, die Tradition der Betriebsräte und Gewerkschaften wurde unterdrückt, katholischer Antiliberalismus und Antisäkularismus waren noch nicht wieder auferstanden, da war die Gewohnheit kollektiver Aktion schon nicht mehr existent. Die größte Ironie ist dabei die, dass das System politisch von der Arbeiterbewegung besiegt wurde, Solidarno?? in Polen aber, düpiert von der Bourgeoisie, schnell in verschiedene ultraliberale, ultranationale und ultrakatholische Parteien zerlegt wurde, und dasselbe widerfuhr dem alteingesessenen Gegner, der offiziellen „kommunistischen“ nachstalinistischen Partei. Diese Geschichte ist die Geschichte von Kronstadt, hier und jetzt, ohne tragische Größe und zum Glück ohne Massenmord. Die im Verborgenen herrschende Klasse ist aus ihrem Versteck gekommen und ebenso das Proletariat, aber heutzutage müssen wir selbstverständlich die einen „die wirtschaftliche Elite“ nennen und die anderen nicht Arbeiterklasse – Gott behüte –, sondern ArbeitnehmerInnen (*le salariat* oder job-seekers), und wenn dein Boss besonders garstig ist und für deine soziale Absicherung nichts zahlen will, wirst du eben ein unabhängiger Auftragnehmer oder eine Kleinunternehmerin (mit dem interessanten Ergebnis, dass in Ungarn UnternehmerInnen im Durchschnitt weniger verdienen als LohnarbeiterInnen). Viele osteuropäische „Zwangsunternehmer“ (das ist der offizielle terminus technicus in Finanz und Statistik: *kényszervállalkozók*) leiden unter Unterernährung. Viele sind obdachlos. Der Zwang, von der klassenlosen Gesellschaft zu lügen, hat nicht abgenommen, selbst wenn wir nicht länger mehr eine klassenlose Gesellschaft errichten müssen. Aber ideologisch ist unsere Gesellschaft noch immer klassenlos, da „Klasse“ nicht erwähnt werden darf: Es sind nur totalitäre KommunistInnen, die von Klassen sprechen. Was sich selbst offiziell „die bürgerliche Linke“ nennt (*polgári baloldal*), spricht nur von „Armut“. Aber Armut ist kein kollektiv Handelndes, Armut denkt nicht und tut nicht. „Die bürgerliche Linke“ spricht von „sozialem Einfühlvermögen“ (*szociális érzékenység*), was die übliche Wohltätigkeit gegenüber den üblichen bedürftigen Armen meint. Ein paar Jahre früher nannten sich diese Leute marxistisch-leninistisch, aber erst heute können sie offen und frei darüber reden. Sie wissen genau, dass der sozialdemokratische Wohlfahrtsstaat im Westen auf Grund derselben Zwänge abgebaut werden muss wie der nachstalinistische Wohlfahrtsstaat im Osten („der frühreife Wohlfahrtsstaat“, wie ihn János Kornai nennt – er hat passende Bezeichnungen für alles): die fallende Profitrate, mein Freund, darum.

Die herrschende Klasse war tatkräftig. Angesichts des fallenden Lebensstandards und der daraus resultierenden Unruhe machte sie die bekannten politischen Konzessionen, indem sie ein bisschen frisches Blut von uns demokratischen Narren transfusionierte und ihre Verluste auf so radikale Art abschrieb, dass niemand im wohlhabenden Westen gewagt hätte, ihr nachzueifern. Die „strukturellen Anpassungen“ zwischen 1988 und 1995 haben laut dem Statistischen Zentralamt mehr ökonomische Werte vernichtet als der Zweite Weltkrieg, Löhne sind noch immer niedriger als in den 1970ern, alle sozialen Indikatoren sind in be-



kannt schlechter Form, eineinhalb Millionen Arbeitsplätze sind über Nacht verschwunden – und ich spreche hier von Ungarn, der Erfolgsgeschichte dieser Region. Russland, der wichtigste Fall, ist ein Schwarzes Loch, ein Land, das keine Wirtschaft im üblichen Sinn des Wortes hat, noch einen Staat, der über die Treuepflicht seiner Staatsbürger gebietet, so dass diese wenigstens manchmal einige der Steuern zu zahlen unternähmen und des probeweise legalen Systems in ihrem Land gewähr würden, das sie unter Strafandrohung beachten müssten. Diese Faktoren scheinen keine Rolle zu spielen. Ziviler Patriotismus und ein Gefühl für nationale Solidarität, eine Bereitschaft, für gemeinsame nationale Ziele sich irgendwie einzusetzen, sind nicht vorhanden, der Mittelpunkt ist nicht national, sondern ethnisch-rassistisch. Xenophobie und was in Indien „Kommunalismus" genannt wird, überleben sehr gut in der völligen Abwesenheit der bürgerlichen Version gesellschaftlicher Solidarität, des Nationalismus. Fremdenfeinde und Rassisten, viele von ihnen frühere KGB- und Securitate-Leute, machen gerne für den Zusammenbruch der osteuropäischen Gesellschaften Ausländer verantwortlich – in unserem Fall multinationale Konzerne und internationale Finanzgesellschaften. Diese aber wurden von der ehemaligen „kommunistischen" Nomenklatura (oder wie sie einer unserer gewitzteren faschistischen Schriftsteller nennt: „die transvestite Nomenklatura-Bourgeoisie") ins Land geholt, unsere herrschende Klasse ist ununterscheidbar von den übernationalen Herrschern übers Universum und Alles: Sie waren und blieben *die Avantgarde*. Sie sind *la Russie profonde* (analog zu *la France profonde*, französischer Ausdruck für das ländliche, das „wahre", das konservative Frankreich). Und viele, wie in allen östlichen Avantgarden, sind – ja – jüdisch, gerade in Russland, wo das in Anbetracht der Tradition geradezu verrückt ist.

Schließlich und endlich ist es recht einfach, warum es gegen den Kapitalismus in Osteuropa keinen Widerstand gibt. Der Kapitalismus wurde hier von SozialistInnen geschaffen, Sozialismus bedeutete hier Kapitalismus und vice versa. Konservative im Osten, die eine vorlenin'sche Ordnung wieder herstellen oder sich wenigstens vorstellen möchten, heilig und naturgegeben, können Kapitalisten nicht mögen, denn dann müssten sie Kommunisten mögen. Die sehr zahlreichen treuen Gläubigen der Weisheit und des Frommens des leninistisch-stalinistischen *ancien régime* (und ihre Zahl ist im Wachsen begriffen, wenn wir etwa an den unglaublichen Erfolg der *hardliner* der Kommunistischen Partei von Böhmen und Mähren denken) müssen blind gegenüber der Natur des Systems sein, das sie jetzt phantasievoll in ein gemütliches Arrangement von Gerechtigkeit, Fairness und Nettigkeit ummodeln. Sie können dem Kapitalismus nichts entgegensetzen, da sie ihn (ihre eigene Version natürlich) noch immer Sozialismus nennen.

*La Nouvelle Alternative* fragt mich, was bezüglich des Aufbaus (oder Wiederaufbaus) einer osteuropäischen Linken zu tun wäre. Die Ziele sind für GegnerInnen des Kapitalismus recht klar und ich will keine Zeit mit Platituden, die auf allgemeine, wenn auch vage Zustimmung stoßen werden, vergeuden. Aber wer wird hier die Linke sein? Meine Antwort auf diese Frage würde vor hundert Jahren ein Klischee gewesen sein, ist aber heute unerfreulich befremdend.

### Sozialismus ist nicht gescheitert, da er nie versucht wurde

Sozialismus ist proletarischer Sozialismus, es gibt keinen anderen. Die Linke wird eine Linke der Arbeiterklasse sein oder überhaupt nichts. Wie das? Ich werde also ein paar Worte darüber verlieren.

Zunächst müssen wir unterscheiden zwischen einer alten Arbeiterklasse vor 1917 (und was die anderen so genannten „sozialistischen" Länder betrifft, vor 1945), die eine moderne, säkuläre, politisch engagierte, belesene Elite war, die sich durch eine antikapitalistische Gegenkultur bildete (Lionel Trillings weithin akzeptierte Bezeichnung bezieht sich natürlich auf das Proletariat der Zweiten Internationale), und einer neuen Arbeiterklasse, die von der bolschewistischen Diktatur durch administrativ-militärische Maßnahmen geschaffen wurde, um so Industrialisierung und Urbanisierung zu fördern. Dieses neue Proletariat musste *ideologisch* eine Unklasse sein in Übereinstimmung mit dem Marx'schen Versprechen der Abschaffung des Proletariats und der Entfremdung *uno eodemque actu*, eine Unklasse, die das Rousseau'sche und Fichte'sche Konzept des „Volkes" verkörpern sollte, die vollkommene und gleiche Gemeinschaft von Nichtbesitzenden. Proletarisches Klassenbewusstsein wäre in einer „kommunistischen", also klassenlosen Gesellschaft eine Ketzerei und *lèse-majesté* (Majestätsbeleidigung). Die leninistisch-stalinistischen Parteien bekämpften wilde Streiks in Krisenzeiten mit: „Die Arbeiterklasse kann sich nicht selbst bekämpfen", da ja davon ausgegangen wurde, dass die Arbeiterklasse die herrschende Klasse und der Kollektiveigentümer war, dabei besitzlos, ohne enteignet worden zu sein. Durch die übliche List der Vernunft konnte die moderne Klassengesellschaft, die dem gewalttätigen Umsturz einer agrarischen Ständegesellschaft durch die Revolution der Bolschewiken entstammte, ihr eigenes angemessenes Bewusstsein erst erreichen, als seinerseits der poststalinistische Staatskapitalismus

1989 gestürzt wurde. Aber genau zu diesem Moment verschwand ironischerweise jede ideologische Rechtfertigung für Klassenbewusstsein, jede Erwähnung von Klasse wurde mit dem Propagandaarsenal des erst kürzlich abgeschafften „Sozialismus" in Verbindung gebracht, der Klassen errichtet und Klassenbewusstsein zerbrochen hatte. Die exkommunistischen Nachfolgeparteien, die sich nun sozialistisch oder sozialdemokratisch nennen, gingen nahtlos in eine andere Art modernistischer Avantgarde über. Wenn Fortschritt früher Planung, Zentralisierung, geleitete Wirtschaft, bürokratisches Regime und so weiter bedeutet hat, verlangt nun das Interesse von Fortschritt und Modernisierung nach Monetarismus, ausgeglichenen Budgets, Steuersenkungen, der Privatisierung von allem, Dequalifizierungen et cetera. Die „kommunistische" herrschende Klasse war vielleicht keine klassische Bourgeoisie im Sinne der Weber'schen *Bürgerlichkeit*, aber sie war und ist noch immer eine herrschende kapitalistische Klasse, die nun neue Gruppen integriert und ihren Frieden mit dem Liberalismus oder – an einigen Stellen – mit althergebrachtem reaktionärem Chauvinismus gemacht hat und mit dem Westen.

Die nach-„kommunistische" Arbeiterklasse, ziemlich genau das Gegenteil einer Klasse an sich und für sich, ist eher eine „subalterne" Klasse in dem Sinn, wie er früher von Gramsci und nun von Ranajit Guha[16] und Gayatri Chakravorty Spivak[17] entwickelt wurde. Sie ist eine Klasse, die weder symbolisch noch politisch repräsentiert wird. Die unabhängige Linke in Osteuropa, die nicht zu den nachnachstalinistischen Parteien und ihrem Gefolge gehört, ist – ganz ähnlich wie ihr Konterpart im Westen – eine Kulturlinke, die sich um Minderheiten, ImmigrantInnen, Asylsuchende, Schwule, Umwelt und Frieden sorgt (Feminismus, der wirklich ein Streitpunkt wäre, scheint nicht zu greifen) und ich wenigstens teile auch diese Sorgen. Da die Gruppierungen, die von der Kulturlinken symbolisch vertreten werden, wirklich vertreten werden, könnte sich hier ein Weg öffnen aus dem Out des „subalternen" Zustands. Aber die Arbeiter sind großteils weiße *goyim* (Hebräisch: Nicht-Juden) und so bleibt ihre Unterdrückung unbeachtet, außer wenn „Arbeiter" genau dafür steht – für weiße *goyim* – in einem rassistischen und ethnischen Diskurs, der gegen die unterdrückten oder diskriminierten rassischen und ethnischen Minderheiten gerichtet ist; so wird der Ausdruck „Arbeiter" wie der Ausdruck „gewöhnliche Amerikaner" in den Propagandareden konservativer Populisten in den Vereinigten Staaten verwendet. Dieser Gebrauch – vor allem in Polen, Rumänien und Ungarn – macht die Arbeiterklasse noch weniger sichtbar, wo der eine häufige, überwiegende Gebrauch offen betrügerisch ist. „Das Proletariat kann nur selbst die Macht sein, indem es die Klasse des Bewusstseins wird", sagt Guy Debord (La Société du Spectacle, § 88; „Le prolétariat ne peut être lui-même le pouvoir qu'en devenant *la classe de la conscience.*") Was Debord von der bolschewistischen Revolution sagt (es war ein Moment, wo ein *Abbild der Arbeiterklasse* in radikaler Opposition zur Arbeiterklasse selbst entstand, op. cit. § 100: „la représentation ouvrière s'est opposée radicalement à la classe."), kann sich bald wieder als sehr richtig herausstellen, wenn wir nicht aufpassen. Denn wenn ein neuer Anfang für die Linke im Osten die Arbeiterklasse als subaltern betrachtet wie Lenin und Trotzki die erniedrigte Bauernschaft betrachtet haben, dann wird das Proletariat nie „die Klasse des Bewusstseins" sein. Und Befreiung wird nur ein neuer Machtwechsel sein, der Herrschaft unter irgendeiner neuen Art ideologischer Täuschung oder Manipulation überdauern lassen wird.

Osteuropa könnte wieder zum *schwächsten Glied* in der Kette kapitalistischer Regimes werden, weil der östliche Kapitalismus so rein, so gesäubert und geläutert wurde durch den leninistisch-stalinistischen Massenmord, durch Zwang und umfassende Knechtschaft. Es gibt keine quasi-feudalen und keine sozialistischen Elemente in dieser Gesellschaft. Das ist ein Mikrokosmos, der – anders als im Westen – lauterer, völliger, ursprünglicher und perfekter Kapitalismus ist. Die einzige Art von Widerstand ist schlicht nostalgisch und *passéiste* (die Vergangenheit verherrlichend), entweder vom symbolischen Standpunkt der „natürlichen Weltordnung" einer agrarisch-ländlichen Ständegesellschaft aus oder von dem der Tragödie emanzipatorischer Anläufe aus, die in Staatskapitalismus, Tyrannei und gemeiner Aufgabe endeten. In anderen Worten, dieser Widerstand ist schlicht ideologisch. Die neuen ProletarierInnen, die Leute, die nach Guy Debord durch einen Verlust von Bestimmung über ihr Leben gekennzeichnet sind, leben in der absoluten Dunkelheit derer, die keine politischen Subjekte sind, die vergessen oder einfach ignoriert werden. Der erste Schritt für eine osteuropäische Linke sollte der sein, zu Erinnerung und Klassenrealität zu erwachen, was einen Schritt zur Anerkennung von Autonomie und Subjektwerdung bedeutet. So gesehen, sind wir in einer schlechteren Position als 1848 – mit einer signifikanten Ausnahme: Weder kapitalistische Modernität noch das Proletariat sind fortschrittliche Enklaven in einem archaischen gesellschaftlichen Kosmos. Jetzt sind beide alles. Jetzt, da die Arbeiterklasse eine Mehrheit ist, ist sie politisch nichts. Beachtet das, und beginnt von hier aus.

**E-Mail: tgm@t-online.hu**

## Anmerkungen:

1. János Kornai (geb. 1928), Ökonom, Universitätsprofessor in Harvard, s. http://en.wikipedia.org/wiki/J%C3%A1nos_Kornai
2. Herman Gorter (1864 – 1927), (holländischer) impressionistischer Dichter und rätekommunistischer Theoretiker. s. http://de.wikipedia.org/wiki/Herman_Gorter
3. Constantin Dobrogeanu-Gherea (1855 – 1920), rumänischer Marxist, Kulturkritiker und Politiker, s. http://en.wikipedia.org/wiki/Constantin_Dobrogeanu-Gherea
4. Julian Balthasar Marchlewski (1866 – 1925), polnischer Marxist, s. http://en.wikipedia.org/wiki/Julian_Marchlewski
5. Wladimir Galaktionowitsch Korolenko (1853 – 1921), ukrainisch-russischer Novellist und Journalist, Menschenrechtsaktivist und Gegner des zaristischen, dann auch des bolschewistischen Regimes, s. http://de.wikipedia.org/wiki/Korolenko, ausführlicher http://en.wikipedia.org/wiki/Vladimir_Korolenko
6. Alain Besançon (*1932), Mitglied der Académie des sciences morales et politiques, s. ausführlich auf französisch http://fr.wikipedia.org/wiki/Alain_Besan%C3%A7on
7. Wissarion Grigorjewitsch Belinski (1611 – 1848), russischer Literaturkritiker, Publizist, Linguist und Philosoph, s. http://de.wikipedia.org/wiki/Wissarion_Belinski
8. Dimitri Iwanowitsch Pisarev (1840 – 1868), radikaler russischer Schriftsteller uns Sozialkritiker, s. http://en.wikipedia.org/wiki/Dmitri_Pisarev
9. Joseph Marie de Maistre (1753 – 1821), Staatsmann und savoyischer Schriftsteller, s. http://de.wikipedia.org/wiki/Joseph_de_Maistre
10. Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald, Vicomte de (1754 – 1840), französischer Staatsmann und Philosoph, Vertreter eines politischen und kirchlichen Konservativismus, s. http://de.wikipedia.org/wiki/Louis_de_Bonald
11. (Peter) Pjotr Berngardowitsch Struve, Mitglied der Familie Struve, die sich durch einige RevolutionärInnen (Gustav und Amalie) und viele Astronomen und Ärzte auszeichnet, s. http://de.wikipedia.org/wiki/Friedrich_Georg_Wilhelm_Struve
12. Michail Tugan-Baranowski (1865 – 1919), Ökonom und Politiker, s. http://www.agmarxismus.net/vergrnr/m07_6bio.html
13. Gerrard Winstanley (1609 – 1676), protestantischer Reformer und politischer Aktivist in Großbritannien, s. http://de.wikipedia.org/wiki/Gerrard_Winstanley
14. Endre Ady de Diósad (1877 - 1919), ungarischer Dichter, s. http://de.wikipedia.org/wiki/Ady
15. Michel Aflaq (1910 – 1989), arabischer Politiker und Mitbegründer der Ba'ath-Partei, s. http://de.wikipedia.org/wiki/Aflaq
16. Ranajit Guha (geb. 1922), prominenter indischer Historiker, lebt in Wien, s. http://de.wikipedia.org/wiki/Ranajit_Guha
17. Gayatri Chakravorty Spivak (geb. 1942), Literaturwissenschaftlerin und Vertreterin der postkolonialen Theorie, Professorin für Englisch und Literaturwissenschaft an der Columbia University. s. http://de.wikipedia.org/wiki/Gayatri_Chakravorty_Spivak







# Minimol

## ... auf den Geschmack gekommen – sechs Monate Streik bei Gate Gourmet Ein Rezensionsessay

*„Arbeiten oder Streiken? Vom Finanziellen her ist Arbeiten besser – aber vom Arbeiten her: Streiken!“* streikende Küchenhilfe/Produktionsarbeiterin (Umschlag Rückseite)

*„Die Entscheidung für den Streik war für mich schwer, weil das gegen meine bürgerliche Existenz an sich geht. Von meiner Herkunft her bin ich kein Streiker. Wenn da steht „Solidarität“ ... das ist einfach Träumerei. Das ist nie die Gedankenwelt unserer Familie gewesen.“* streikender LKW-Fahrer (Seite 107)

Ein ganzes Buch über einen Streik von knapp 80 Menschen bei einem Flughafen-Catering-Betrieb, der noch dazu kaum als Erfolgsstory bezeichnet werden kann?

Zunächst einmal sind Fabriken und fabriksähnlich organisierte Betriebe zwar aus den Köpfen verschwunden, nicht jedoch aus der Realität. Wie die beiden französischen Soziologen Stéphane Beaud und Michel Pialoux in der Einleitung zu ihrer Studie „Die verlorene Zukunft der Arbeiter“, die 2004 auf Deutsch erschienen ist, feststellen, sind ArbeiterInnen gesellschaftlich unsichtbar geworden. Dieser Umstand lässt sich unter anderem daran festmachen, dass ihre tatsächliche Anzahl systematisch unterschätzt wird, wie sich bei Befragungen von StudentInnen der Soziologie in Frankreich herausgestellt hat. Theorien über die „Dienstleistungsgesellschaft“, die die ökonomische Überflüssigkeit der ArbeiterInnen verkünden, stünden dem Kapital zur Seite, so die HerausgeberInnen des Buches über den Streik bei Gate Gourmet Düsseldorf. Nun sind Flugzeug-Catering-Firmen wie Gate Gourmet zum Einem Dienstleistungsunternehmen, d. h. die Kundin nimmt nur den affektiven Teil der Arbeit wahr, während der dahinter liegende Produktionsprozess – und mit ihm die dort Arbeitenden – unsichtbar bleiben. Zum Anderen sind Flughäfen durch die rasante Zunahme von Passagierzahlen und

Luftfracht zu riesigen ArbeiterInnenkonzentrationen geworden – am Düsseldorfer Flughafen, der den Passagierzahlen nach der drittgrößte Deutschlands ist, sind 15.000 Menschen beschäftigt. Aus zwei Gründen glauben die HerausgeberInnen, dass Flughäfen eine besondere Bedeutung bei ArbeiterInnenkämpfen zukommen kann: erstens weil sie nicht so ohne Weiteres verlagerbar sind und zweitens weil die Arbeit am Flughafen wie sehr eng verkettete just-in-time-Produktion funktioniert, was dazu führt, dass kleine Aktionen große Verzögerungen auslösen können, die auch relativ schnell Auswirkungen auf den internationalen Flugplan haben. Denn die stets drohenden Delays, mit denen die ArbeiterInnen unter Druck gesetzt und angetrieben werden, können von diesen auch gegen die Unternehmen gewendet werden. Insbesondere durch das System der Slots – Zeitfenster, die von den Fluggesellschaften gekauft werden; bei Überschreitung des Zeitfensters muss auf das nächste gewartet werden – können aus wenigen Minuten Verspätung schon mal Stunden werden, was finanzielle Auswirkungen auf die Firmen hat, da dann Vertragsstrafen fällig werden.

Der von Oktober 2005 bis April 2006 anhaltende Streik bei Gate Gourmet Düsseldorf ist für die HerausgeberInnen, die dem UnterstützerInnenkreis des Streiks entstammen, in mehrerer Hinsicht exemplarisch – einerseits was Eigeninitiative und Selbstermächtigung betrifft, andererseits aber auch hinsichtlich der aktuellen Schwierigkeiten von ArbeiterInnen, Macht zu entwickeln.

Detlef Hartmann wiederum spricht in seinem Beitrag über die auch bei Gate Gourmet aktive Unternehmensberaterfirma McKinsey von einem „modernen" Streik, dessen Bedeutung darin liege, dass sich bei den Streikenden durch *„die Beharrung auf ‚Menschenwürde', die Auseinandersetzung mit dem Zugriff auf das ‚eigene Selbst' und mit der Infektion durch den ‚Virus' der Selbstrationalisierung die Dimensionen des Zusammenpralls erkennen (lassen)."* (Seite 215) Hartmann schließt seinen Beitrag mit den Worten: *„Es ist ein kapitalistischer Mythos, dass das ‚Selbst' und der ‚Eigenwillen' nunmehr in seiner Gesamtheit zu einer produktiven Ressource geworden ist. Es gibt nach wie vor eine Grenze und ein Außen der Zugriffe, auch wenn sie weiter ins Innere des Selbst getrieben werden. Eine ihrer Manifestationen, und noch dazu eine sehr artikulierte, haben wir im Streik bei Gate Gourmet erlebt."* (Seite 223)

Ein weiterer wichtiger Aspekt, der sich deutlich herauskristallisiert – und in Debatten um die Prekarisierung der Arbeit oft zu kurz kommt –, ist die auch quantitativ zunehmende Rolle der Leiharbeit bei der Spaltung und Neuzusammensetzung der Arbeit. Ein Problem, das den KollegInnen von Gate Gourmet Düsseldorf während des Streiks (Streikbruch) und nach Ende des Streiks (vermehrter Einsatz von LeiharbeiterInnen) schwer zu schaffen machte. Interessant und positiv die Versuche nach Beendigung des Streiks, die Spaltung innerhalb des Betriebs zu überwinden und gezielt die spezifischen Probleme der LeiharbeiterInnen anzusprechen. Bemühungen der UnterstützerInnen Interviews mit streikbrechenden LeiharbeiterInnen zu führen, die oft nicht allzu glücklich mit ihrer Rolle als Streikbrecher waren, scheiterten leider trotz einiger vager Zusagen an den Einschüchterungen der SklavenhändlerInnen.

Das Buch ist als Lesebuch von ArbeiterInnen für ArbeiterInnen konzipiert. Dementsprechend viele Beteiligte – Streikende, aber auch UnterstützerInnen – mit all ihren Widersprüchen und Zweifeln kommen darin zu Wort. Durch die aktive Beteiligung am Streik, die versuchte sich an den Bedürfnissen der ArbeiterInnen zu orientieren und nicht besserwisserisch daherzukommen, konnten die UnterstützerInnen mit vielen Beteiligten sprechen und auch deren Vertrauen gewinnen. Durch die lange Streikdauer konnten aber auch die Streikenden selbst – befreit von der täglichen endlosen Plackerei – über sich selbst und ihr Verhalten ausführlich reflektieren. Die mannigfaltigen Erfahrungen aus dem Gate-Gourmet-Streik anderen zugänglich zu machen ist Absicht des Textes, der folgerichtig nicht laut dröhnend heroisch daherkommt, sondern leise und minutiös genau, analytisch bezüglich der vielen Schwächen, Widersprüche und zu spät erkannten Probleme. Fehleinschätzungen und Versäumnisse werden ausführlich angesprochen.

Der Mikrokosmos eines Flughafen-Cateringbetriebes wird entfaltet. Im Besonderen im Kernstück des Buches, das mit „die Produktion des Streiks" betitelt ist, aber durchaus auch „Anatomie eines Streiks" heißen könnte, und zu großen Teilen aus verdichteten Interviews mit Streikenden besteht, werden Arbeitsinhalte und Arbeitsorganisation sowie die untergründigen Bewegungen und Vernetzungen, die später zum Streikausbruch führen, detailliert, ja nahezu mikroskopisch genau, beschrieben.

Auch wenn die HerausgeberInnen die lange Dauer des Streiks nicht als Zeichen der Stärke, sondern der Schwäche einschätzen, da nicht genügend Druck auf die Geschäftsleitung entwickelt werden konnte, entsteht durch die vielen gemeinsamen Debatten in dieser langen Zeitspanne eine dynamische Prozesshaftigkeit, die im Buch – vor allem,

aber nicht nur, durch die ausführliche Darstellung der Situation vor dem Streik (die permanente Verschlimmerung der Lebenssituation und das aktive Mitwirken der später Streikenden daran) – anschaulich nachgezeichnet wird. Denn auch wenn das offizielle Streikziel 4,5 Prozent Lohnerhöhung war, ging es doch von Anfang an auch um die Menschenwürde der Arbeitenden/Streikenden. *„Von außen ist schwer zu verstehen, was in einem Streik wirklich passiert. Hinter der formalen Organisation des Streiks durch die Gewerkschaft kann eine unsichtbare informelle Organisation stehen, und die Darstellung des Streiks nach außen muss nicht unbedingt der tatsächlichen inneren Dynamik entsprechen. Was ist die Motivation der Beteiligten? Geht es um das offizielle Streikziel, oder haben die Streikenden andere Gründe? Wie erleben sie diese Zeit der Nicht-Arbeit? In welchem Verhältnis steht der Streik zu den vorherigen alltäglichen Auseinandersetzungen am Arbeitsplatz?"* HerausgeberInnen (Seite 91)

### Vor dem Streik

Gate Gourmet ist ein europaweit operierendes Unternehmen, das im Dezember 2002 von der insolventen Swissair an die Texas Pacific Group (im Folgenden TPG) verkauft wurde. TPG ist eine Private-Equity-Firma, die marode Unternehmen aufkauft und nach drastischen Reorganisationsmaßnahmen zu einem weit höheren Preis weiterverkauft, wobei dem Käufer zukünftig höhere Gewinne in Aussicht gestellt werden.

Um nach Möglichkeiten der Arbeitsintensivierung und Kostenersparnis zu suchen, wurden noch während der Übernahme McKinsey und andere Beraterfirmen in die verschiedenen Gate-Gourmet-Filialen geschickt. Von Anfang an wurden die ArbeiterInnen, im Besonderen die untere Führungsstruktur, in die Analyse und Rationalisierung der Arbeitsabläufe einbezogen. Sie wurden von den McKinsey-BeraterInnen dahin geführt, mögliche Einsparungen in der Arbeitszeit selbst zu erkennen und wichtig zu finden. Einige Verbesserungen machten durchaus Sinn und halfen sogar, die Arbeit zu erleichtern. Nur: nach dem Analyse- und Verbesserungsprozess wurden die einzelnen Arbeitsschritte genauestens mit der Stoppuhr festgelegt und danach als verbindlicher Planwert vorgeschrieben. Es wurde der Begriff waste time definiert, die es unbedingt zu vermeiden galt, wobei als waste time bereits eine ½ Minute Zeitverzögerung oder ein paar nicht unbedingt notwendige Schritte gelten. Zeiten wurden von den ArbeiterInnen geschönt, was ihnen nachher auf den Kopf fiel – die Konsequenzen waren vielen nicht klar. Die Konkurrenz nahm zu, KollegInnen wurden bei der Abteilungs- oder Betriebsführung denunziert.

*„Wir waren eine dermaßen zerstrittene Belegschaft. Deshalb hat das auch so lang gedauert, bis es zu dem Streik gekommen ist. Wir waren immer schon zerstritten, aber wo das los ging mit den Zeiten, da ist es noch krasser geworden. Weil du so rennen musstest, und wenn du beim Frühdienst 6 Maschinen hattest, dann ist dir jeder im Weg herumgerannt. Jeder kam mit seinem Wägelchen angefahren: „Geh mal weg, ich muss mich beeilen!" Dadurch dass du deine eigene Arbeit komplett alleine fertig gemacht hast, musstest du natürlich sehen, dass du die Zeiten irgendwie einhältst. Wenn du jemand so unter Zeitdruck setzt, dann ist jedes kleine Bisschen, das dich aus diesem Rhythmus rausbringt, dein Feind. Und so sind auch die Mitarbeiter immer mehr aneinander geraten."* streikender LKW-Fahrer (Seite 132)

Die größten Auswirkungen hatte jedoch die totale Arbeitszeitflexibilisierung. Es wurden so genannte Poolschichten eingeführt, die zur Folge hatten, dass die ArbeiterInnen bei Schichtbeginn noch nicht wussten, ob sie 5, 8 oder 10 Stunden zu arbeiten hatten. Das führte u. a. dazu, dass Kinder vorm Kindergarten standen und nicht abgeholt wurden.

Die Hälfte der ArbeiterInnen bei Gate Gourmet Düsseldorf stammt nicht aus Deutschland, davon ca. die Hälfte aus der Türkei, der Rest aus allen Ecken der Welt. In den Interviews kommen 13 KollegInnen, davon 3 Frauen, zu Wort. Die HerausgeberInnen selbst stellen fest, dass die Frauen, die ungefähr ein Drittel der Belegschaft ausmachen, verhältnismäßig zu kurz kommen, und bemerken dazu: *„Gerade die Frauen berichten aber, wie sie sich im alltäglichen Produktionsprozess teilweise erfolgreich und kollektiv gegen das Management zur Wehr setzen konnten. Das Problem, dass über Interviews diejenigen stärker in Erscheinung treten, die sich besser und selbstbewusster artikulieren können, haben wir nicht wirklich lösen können – obwohl wir aus unseren Fabrikerfahrungen nur zu gut wissen, wie sehr Reden und Handeln auseinander fallen können."* (Seite 96)

Das Fließband in der Produktion, in der hauptsächlich Frauen arbeiten, sollte abgeschafft und durch bestens einsehbare und kontrollierbare Einzelarbeitsplätze, so genannte Workstations, ersetzt werden. Jeder Handgriff und jeder Schritt wurde genauestens vorgegeben, sodass jeder Fehler individuell zugeordnet werden kann. Den Arbeiterinnen war klar, dass die Abschaffung des Fließbands keine „Humanisierung" ihrer Arbeit bedeutet, sie verteidigten ihre kollektive Arbeits-

situation in einem zähen Kleinkrieg – sechsmal wurde das Band rausgeschafft und wieder reingeholt.

Durch die Arbeitshetze stieg die Unfallgefahr beim Be- und Entladen der Flugzeuge erheblich ... und die Zahl der Krankenstände. Die Geschäftsleitung versuchte die KollegInnen gegeneinander, gegen die Kranken, aufzuhetzen. Im Laufe der Zeit allerdings mit immer weniger Erfolg.

**Ya Basta!!!**

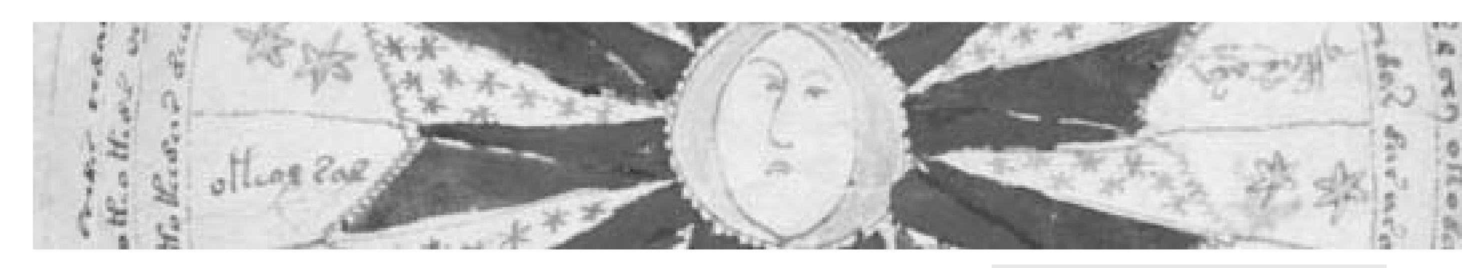
Auch wenn der Streik bei Gate Gourmet Düsseldorf defensiv war, so ging es nicht um den Erhalt des Arbeitsplatzes, sondern gegen zu viel Arbeit und die täglich steigenden Zumutungen. Die KollegInnen legten den Horror der Arbeit offen, sagten STOP! und ließen sich nicht mehr mit dem Erhalt des Arbeitsplatzes erpressen.

*„... und immer wieder taucht die Frage auf, wie wir am besten die Angst verlieren können. Wir erzählen das so: Angst hilft uns nicht mehr, das ist schon lange vorbei. Wie lange soll ich Angst haben um meinen Arbeitsplatz? Wenn ich gesundheitlich pleite bin und familiär, wenn ich sozial ausgegrenzt bin ... was nützt mir da mein Arbeitsplatz. Wir leben seit so vielen Jahren in diesem asozialen Zustand. Wir haben kein Vereinsleben mehr, wir haben kein vernünftiges Familienleben mehr, wir haben überhaupt keine Bekannten mehr. Durch diese verschiedenen Schichten erleben wir das soziale Abseits. Das ist das Problem, warum die Leute gesagt haben: Noch mehr ist nicht drin. Wir haben sämtliche Grenzen schon lange überschritten.“* streikender Betriebsrat (Seite 136/137)

Der Streik war jedoch nicht „spontan“, er wäre nicht möglich gewesen ohne ein kurz zuvor durchgesetztes kämpferisches Betriebsratsmitglied sowie ein vom Betriebsrat unabhängiges informelles Netzwerk von vertrauenswürdigen KollegInnen – das von den Streikenden selbst so genannte U-Boot –, aus dem sich dann auch die informelle Streikleitung zusammensetzte. Der Streik wurde lange vorbereitet, die Stimmung unter den KollegInnen ausgelotet (im Buch Pulsmessungen genannt). Anfang September 2006 wird ein unangekündigter Warnstreik durchgeführt, dessen Vorbereitung nur einem Betriebsratsmitglied bekannt ist und der zur Folge hat, dass 7 LTU-Flüge ohne Catering abheben. Die Zusammensetzung des U-Bootes liegt aus Sorgsamkeitsgründen etwas im Dunklen, es lässt sich aber so viel herauslesen, dass es sich dabei nicht um eine Betriebszelle mit einer einheitlichen politischen Linie handelte. Während des eigentlichen 6-monatigen Streiks nimmt die informelle Streikleitung der Gewerkschaft die Pressearbeit aus der Hand, beeinflusst die Zusammensetzung der Tarifkommission und hat ein Auge auf Stimmungstiefs, die im Laufe eines der längsten und kältesten Winter, die Deutschland je gesehen hat, im Streikzelt häufig auftauchen.

Trotz dieser Vorbereitungen gelingt es nicht, das Unternehmen still zu legen. Ab dem ersten Streiktag werden StreikbrecherInnen eingesetzt, zum Teil ArbeiterInnen von anderen Gate-Gourmet-Standorten, zum Teil LeiharbeiterInnen. Blockaden der Ausfahrt der LKW zum Flugfeld finden statt, werden aber von der Gewerkschaft aus rechtlichen Haftungsgründen abgewürgt. Die letzte Blockade mit Gewerkschaftsunterstützung findet am 18. November statt, dem 140. Gründungsjubiläum der NGG (Gewerkschaft Nahrung Genuss Gaststätten, zweitkleinste Einzelgewerkschaft im DGB). Ein LKW-Fahrer fährt in die Menge, als Reaktion darauf sprüht weibliche kreative Militanz: streikende Frauen schmieren Speiseeis und Butter, die die Streikenden als Spende erhalten hatten, auf die Windschutzscheibe. Im Nachhinein gesehen wurde zu spät überlegt, an welchen konkreten Punkten des Arbeitsablaufes die Produktion effektiv lahm gelegt hätte werden können. Dieser Vorwurf wird von ArbeiterInnen im Buch auch an die Gewerkschaft formuliert, die dies aufgrund ihrer größeren Erfahrung vorher bedenken hätte müssen. Ferner wurde der Streik zu Beginn der Wintersaison ausgerufen, was den Streikenden aufgrund der viel geringeren Flugdichte weniger Druckmittel in die Hand gab, als dies während der Sommersaison der Fall gewesen wäre. Versuche, den Streik auf Gate-Gourmet-Niederlassungen in anderen deutschen Städten bzw. auf andere am Flughafen Düsseldorf ansässige Unternehmen auszudehnen, scheitern.

Der Umgang der Streikenden mit der Gewerkschaft lässt sich nahezu als Lehrstück lesen. In den sechs langen Monaten des Streiks breitet sich ein Gefühl der Ohnmacht im Streikzelt aus – Enttäuschung darüber, dass die Gewerkschaft nichts ge-





gen den Streikbruch unternimmt. So manche Aktionsidee wird nicht verwirklicht, niemand will einen Bruch mit der Gewerkschaft riskieren, denn das Streikgeld und die Infrastruktur der Gewerkschaft sind unverzichtbar, auch wenn beim Streikgeld die ungleichen Löhne reproduziert werden, da sich die Höhe nach Ausgangslohn und Dauer der Gewerkschaftszugehörigkeit bemisst (zumindest sind alle Streikenden weiterhin sozialversichert). Zu Streikbeginn hatte die Belegschaft große Erwartungen in die Gewerkschaft. Es stellte sich jedoch bald heraus, dass sich die NGG keinerlei Druckmittel gegen die Geschäftsführung überlegt hatte. Bereits nach drei Wochen begannen die Versuche der NGG, den Streik ergebnislos abzubrechen, und einen flexiblen bzw. rollierenden Streik zu initiieren. Offensichtlich wollte die Gewerkschaftsführung nur noch irgendwie aus dieser Auseinandersetzung wieder herauskommen. Das wurde von den Streikenden verhindert, nachdem sie sich mit KollegInnen und GewerkschafterInnen aus anderen Betrieben darüber besprochen hatten. Der Konflikt zwischen Belegschaft und Gewerkschaft wurde dennoch nicht an die große Glocke gehängt, sondern nur punktuell in die Öffentlichkeit getragen, um Druck auf die NGG auszuüben. Unter den Streikenden kursierten schon härtere Ideen zur Blockade der LKW-Ausfahrt, die jedoch nicht ausgeführt wurden, denn *„die Beendigung eines Arbeitskampfes beschließt der Geschäftsführende Hauptvorstand ... Sie soll auch entgegen der Ansicht der am Arbeitskampf beteiligten Gruppen erfolgen, wenn nach den Umständen die Weiterführung des Kampfes zwecklos geworden ist oder sich für die NGG als schädigend auswirken kann.“* § 20 der NGG-Satzung (Seite 158) Legal ist ein Streik nur, wenn er auf ein tariflich regelbares Ziel hinausläuft und von einer Gewerkschaft getragen wird. Später sprangen hier die UnterstützerInnengruppen in Rücksprache mit den Streikenden ein.

Die Blockade zum 100. Streiktag war die größte Unterstützungsaktion. Mehrere LKW-Ausfahrten werden von 40 bis 50 UnterstützerInnen blockiert, 9 beladene LKW sitzen fest. Die Polizei verkündet mehrmals erfolglos die Auflösung der Blockaden. LKW brechen aus, die Lücke wird von DemonstrantInnen wieder geschlossen, bevor die Blockaden dann endgültig von der Polizei aufgelöst werden. Die Blockaden zum 100. Streiktag waren insofern effektiv, als sie zu Verspätungen von mehreren LTU-Langstrecken-Flügen führten. Die Streikenden freuten sich … den hauptamtlichen Gewerkschaftsfunktionären war es eindeutig zu viel. Sie hatten Angst vor einer unkontrollierbaren Situation und warnten die Streikenden davor, sich von linken Gruppen missbrauchen zu lassen. Erfreulicherweise gelang es ihnen bis zuletzt nicht, einen Keil zwischen die Streikenden und die UnterstützerInnen zu treiben. Die NGG tat auch nichts zur Vernetzung mit weiteren Gate-Gourmet-Niederlassungen bzw. mit anderen sich gerade im Streik befindlichen Betrieben. Ganz im Gegenteil sabotiert sie Kommunikationsversuche der Streikenden mit KollegInnen von Gate Gourmet Heathrow (den wilden Streiks in London-Heathrow im August 2005 ist im Buch ein eigenes Kapitel gewidmet) und Gate Gourmet Frankfurt – dennoch finden Austauschbesuche statt.

Anfang Dezember kristallisiert sich ein Kompromiss heraus, der keiner ist, da der Abschluss unter den Ausgangsbedingungen liegt. Die Mehrheit der Belegschaft stimmt dennoch zähneknirschend zu, da sie froh wäre, den Streik nach 2 Monaten beenden zu können. Dann jedoch zieht die Geschäftsleitung den faulen Kompromiss zurück. Später stellt sich auch noch heraus, dass es gar keinen gültigen Manteltarifvertrag (Regelung von Arbeitszeiten, Urlaub, Eingruppierungen usw.; im Unterschied zum Entgelttarifvertrag, in dem Löhne geregelt werden) gibt, da die Geschäftsleitung den letzten nie unterschrieben hat. Anfang Januar fordert die Geschäftsleitung weitere Einsparungen an Lohnkosten – je länger der Streik dauert, desto mehr Forderungen stellt Gate Gourmet an die ArbeiterInnen. Ratlosigkeit macht sich breit – der Streik wird fortgesetzt, denn mit einem schlechteren Verhandlungsergebnis als zu Beginn will niemand abbrechen.

Anfang März werden während des laufenden Streiks Betriebsratswahlen abgehalten. Die Streikenden treten mit zwei Listen an: die der Streikenden selbst, die „Menschenwürde“ heißt, und einer Extraliste, die aufgrund ihrer personellen

Zusammensetzung für LeiharbeiterInnen attraktiv sein soll. Die Gegenseite tritt mit drei Listen an. Die Streikenden erringen mit fünf von sieben Sitzen eine klare Mehrheit im Betriebsrat. Ende März und Anfang April kommt es zu weiteren Verhandlungen mit der Gegenseite.

### Das Ende des Streiks und nach dem Streik

Am 6. April findet die entscheidende Streikversammlung statt, bei der das ausgehandelte Ergebnis präsentiert wird. Die ArbeiterInnen erhalten einen neuen Manteltarifvertrag, können die im Laufe des Streiks von Gate Gourmet verlangte 10%ige LOHNKÜRZUNG auf 7% reduzieren und noch einige Kleinigkeiten retten. Das Motto „Kein Sieg, aber auch keine Niederlage" hat einen bitteren Beigeschmack. Es gibt hitzige Diskussionen darüber, ob es sinnvoll ist, weiter zu streiken, ob mehr erreichbar ist, ob der Streik überhaupt weiter aufrecht erhalten werden kann. Am nächsten Morgen wird nach sechs Monaten Streik in der Urabstimmung mit 61%iger Mehrheit das Streik-Ende beschlossen.

Schon während des Streiks herrschte Angst vor der Rückkehr in den Betrieb nach Streik-Ende – Angst davor, dass der Zusammenhalt verloren gehen könnte, dass die isolierten und isolierenden Arbeitssituationen sich durchsetzen. Frau/man machte sich gegenseitig Mut, eine kollektive Kampfperspektive über den Streik hinaus fehlte jedoch. 20 der am Streik aktiv Beteiligten verlassen den Betrieb mit einer Abfindung. Einige sagen, sie könnten nicht wieder reingehen, alleine der Gedanke daran sei ihnen unerträglich, denn der aufrechte Gang, der während des Streiks so zentral gewesen war, wäre im Betrieb nicht aufrechtzuerhalten. Doch auch die ChefInnen und die StreikbrecherInnen haben Angst vor der Rückkehr der Ex-Streikenden. Die Ex-Streikenden kehren in einen völlig neu zusammengesetzten Betrieb zurück – LeiharbeiterInnen werden benutzt, um sie zu trennen, und ein Betriebspsychologe eingestellt. Die deutlichste Veränderung nach dem Streik ist die hohe Anzahl von LeiharbeiterInnen. Einige Konflikte zwischen festangestellten Ex-StreikerInnen und prekären Ex-StreikbrecherInnen drohen fast handgreiflich zu werden. Bald wird die Rationalisierungsschraube wieder angezogen. Die Kooperation zwischen Festangestellten und LeiharbeiterInnen funktioniert nicht – weder für die Firma noch für einen gemeinsamen Kampf gegen die Verschlechterungen der Arbeitsbedingungen –, der Hass auf die Streikbrecherrolle sitzt tief. Teile des Betriebsrats versuchen jedoch auf die LeiharbeiterInnen zuzugehen und verteilen mehrsprachige Merkblätter, auf denen den LeiharbeiterInnen ihre wenigen Rechte mitgeteilt werden, die ihnen meist nicht bekannt sind. Während der Sommermonate 2006 häufen sich die Delays, die Geschäftsleitung spricht von Sabotage. Kleine Zettel tauchen auf, auf denen gleicher Lohn und bessere Arbeitsbedingungen für LeiharbeiterInnen gefordert werden. Wie es weiter geht, bleibt offen.

Stellt sich die Frage, was der Streik nun eigentlich gebracht hat, die von den HerausgeberInnen im allerletzten Absatz des Buches so beantwortet wird: *„In den Kämpfen entdecken Menschen neue Orte und neue Dimensionen ihrer Gesellschaftlichkeit, die jenseits von Gelderwerb und Arbeitsfleiß liegen. Eine neue Welt wird nicht vom Himmel fallen und kein Staat wird sie uns schaffen können. Wir werden sie nur selber produzieren können, indem wir endlich unsere Menschlichkeit selber herstellen. Selbst in einem so kleinen Streik wie bei Gate Gourmet haben die KollegInnen es einfach genossen, den Chefs, die sie täglich drangsalierten, ein schlichtes „Nein" zu sagen. Das ist noch keine neue Welt, aber diese Selbstbehauptung und dieses Ringen um Autonomie ist die einzige Substanz, aus der sie entstehen könnte."* (Seite 251)

### „UnterstützerInnenkreis wird zur 3. tragenden Säule des Streiks"

Diese Aussage stammt nicht von den HerausgeberInnen, sondern von einem streikenden Kollegen von Gate Gourmet Düsseldorf, dessen Streiktagebuch über 60 Seiten des Buches einnimmt. Abgesehen von der direkten Blockade der LKW-Ausfahrten liegt die Funktion der UnterstützerInnen in der Herstellung von Öffentlichkeit für den Streik und in der Unterstützung der Vernetzungsversuche, z. B. mit Arbeiterinnen bei Gate Gourmet Heathrow, die ebenfalls einen Arbeitskampf führen.

*„Die meisten Streikenden waren am Anfang ziemlich unpolitisch. Wir haben erstmal erlebt, wie die Gewerkschaft mit dem Streik umgeht, was die Gewerkschaft für Meinungen hat. Wir haben festgestellt, dass die Gewerkschaft irgendwie auch ziemlich gegängelt ist, selber gängelt oder gegängelt wird, und sehr bürokratisiert ist. Wir haben dann erlebt, wie die Unterstützer reinkamen, im November und Dezember, dass sich die Sachen verändert haben, gerade was die Auffassung vom Streik betrifft. Der Horizont wurde erweitert, es kam mehr so ein Klassenkampfbewusstsein rein, was vorher nicht so war. Das war vorher eine ziemlich geschlossene Gruppe, die nur für ihr eigenes Ding gekämpft hat in diesem Arbeitskampf, um die Lohnerhöhung und um bessere Arbeitsbedingungen. Durch die Unterstützerkreise wurde das auf jeden Fall mehr politisiert, ziemlich kräftig sogar. Es wurde mehr nach außen getragen,*

*und die Streikenden haben dadurch auch viel mehr Verbindung nach außen bekommen, die sie vorher nicht gehabt haben ...“* streikender Büroarbeiter (Seite 166)

Der UnterstützerInnenkreis war kein Bündnis zwischen linken Organisationen, sondern ein heterogener loser Zusammenschluss von Einzelpersonen, wenn auch einige davon politischen Organisationen angehörten – wobei es gelang, ein breiteres linkes Spektrum zusammen zu bekommen. Die Mobilisierung lief sehr persönlich: wer mal am Streikzelt war, nahm das nächste Mal jemanden anderen mit. In gewisser Weise haben die Streikenden dafür gesorgt, dass sich die Linke neu zusammengesetzt hat. Für die Unterstützung des Streiks waren meist nicht ideologische, sondern persönliche Motive ausschlaggebend. Es handelte sich nicht um eine Intervention, es ging nicht um die richtige Linie, sondern um an den Bedürfnissen der Streikenden orientierte Unterstützung. Doch auch Parallelen zur eigenen Situation waren motivierend, denn wie einer der UnterstützerInnen anmerkt, sind die Gate-Gourmet-ArbeiterInnen ähnlich wie die Hartz-IV-BezieherInnen dem Zwang zur Selbstinstrumentalisierung unterworfen.

Unter den UnterstützerInnen gab es viel Begeisterung und manchmal auch Überforderung durch die soziale Dynamik. Es wird selbstkritisch angemerkt, dass die UnterstützerInnen manchmal in ihrer eigenen Dynamik gefangen waren. Für die Beschäftigung mit Streikbruch durch Leiharbeit reichte die Kraft nicht aus. Ferner wird das Problem aufgeworfen, dass lange Kämpfe zeitintensiv sind, sodass Menschen, die viel lohnarbeiten, sich in einem weit geringeren Maße daran beteiligen können. Die Heterogenität der UnterstützerInnen kommt in ihren doch recht unterschiedlichen Ausgangspositionen zu Streiks im Allgemeinen sehr gut zum Ausdruck.

*„Ich fand das am Anfang ein bisschen verdächtig: Schon wieder Arbeiterkampf, schon wieder Hauptwiderspruch ... aber aus dem, was die Leute erzählt haben – das waren sehr verschiedene Leute – habe ich dann andere Sachen rausgehört. Da waren durchaus feministische Fragestellungen, da waren antirassistische Fragestellungen (...) Was die Leute machen, sowohl die UnterstützerInnen als auch die Leute vor Ort, wie ich am letzten Tag konkreter erfahren habe können, ist was sehr Eigenes, was sehr Vielfältiges und was unglaublich Selbstbewusstes, was auch jenseits von Organisation mit Subjekten, mit Subjektivierung und Erfahrungen zu tun hat, die ansonsten sehr wenig thematisiert wurden. Es war etwas sehr Offenes, das war mein Eindruck.“* distanzierte und beobachtende Unterstützerin (Seite 232)

*„Ich bin der Meinung, dass umfassend versucht wird, den Wert der Ware Arbeitskraft in dieser Gesellschaft zu senken. Von daher habe ich nicht gedacht, wie ihr das mehrfach geäußert habt, dass das eine Frage von ‚Lohnkampf oder nicht' ist, sondern es ist eine Abwehr gegen diese Angriffe. Wir müssen uns klarmachen: Wenn der Lohn unter einen bestimmten Level gedrückt wird, bist du dem Zugriff im Betrieb völlig ausgesetzt. Es gibt einen Zusammenhang zwischen der Lohnhöhe und dem Druck auf deine physische aber auch deine gedankliche Position. Das hängt zusammen, das darf man nicht trennen. Nach meiner Erfahrung steckt in jedem Streik, und wenn er noch so kurz dauert, das Moment, dass diese Gesellschaft anders sein kann.“* Unterstützer/Metallarbeiter (Seite 235/236)

Theoretische Teile sind sparsam eingesetzt, das theoretisch-politische Gerüst der HerausgeberInnen schimmert dennoch auch in den praktischen Teilen durch. Die AutorInnen verhehlen nicht, dass sie der Meinung sind, dass die Machtfrage im Produktionsprozess gestellt wird, da die Produktion jener Ort ist, an dem das Kapital und die gesellschaftlichen Verhältnisse produziert und reproduziert werden. Sie schreiben an gegen Vorstellungen von einer schönen neuen Dienstleistungsgesellschaft und vertreten die Position, dass die Rationalisierungen und Umstrukturierungen bei Gate Gourmet knallharter Taylorismus waren und die täglich dort verrichtete Arbeit nichts von Arbeit als Wissen, das bei Konsum nicht verzehrt, sondern vermehrt wird, an sich hat. Gegen Ende des Buches werfen sie die Frage auf, warum Kämpfe immer dann abgebrochen werden, wenn sie zu wirken beginnen.

Frau/man muss nicht der Meinung sein, dass Fabriken DER zentrale Ort sind, es reicht, Fabriken als EINEN DER zentralen Orte der gesellschaftlichen Produktion und Auseinandersetzung zu betrachten, um von der Lektüre des Buches gefesselt zu sein.

**E-Mail: redaktion@grundrisse.net**

**Literatur:**

**Flying Pickets** (Hrsg.): Sechs Monate Streik bei Gate Gourmet ... auf den Geschmack gekommen, Berlin, Hamburg: Assoziation A 2007

**Stéphane Beaud, Michel Pialoux:** Die verlorene Zukunft der Arbeiter. Die Peugeot-Werke von Sochaux-Montbéliard, Konstanz: UVK 2004

# Franz Naetar

# Das bedingungslose Grundeinkommen: eine kommunistische Forderung!

In einer ersten Reaktion auf die Debatte über die Grundsicherung meinte die damalige Innenministerin Liese Prokop: *„Das Grundeinkommen ist eine urkommunistische Forderung… Da würde sich ja jeder überlegen, ob es sich überhaupt noch auszahlt, 40 Stunden zu arbeiten.“* Liese Prokop bezog sich wahrscheinlich auf die damals von der VP noch nicht abgesegnete SP-Forderung nach einer Grundsicherung,[1] nicht auf das bedingungslose Grundeinkommen. Aber hatte sie mit ihrer Behauptung bezüglich des Grundeinkommens nicht Recht? Drehen wir doch ihre Argumentation um: Das bedingungslose Grundeinkommen ist eine kommunistische Forderung! Und zwar eine kommunistische Forderung, die schon hier und jetzt gefordert wird und gefordert werden muss.

### Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen! – eine Losung von Sozialdemokratie und Bolschewismus

*„Der Sozialismus stimmt mit der Bibel darin überein, wenn diese sagt: Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen. Aber die Arbeit soll auch nützliche, produktive Tätigkeit sein. Die neue Gesellschaft wird also verlangen, daß jeder eine bestimmte industrielle, gewerbliche, ackerbauliche oder sonstige nützliche Tätigkeit ergreift, durch die er eine bestimmte Arbeitsleistung für die Befriedigung vorhandener Bedürfnisse vollzieht. Ohne Arbeit kein Genuß, keine Arbeit ohne Genuß. Indem alle verpflichtet sind zu arbeiten, haben alle das gleiche Interesse, drei Bedingungen bei der Arbeit erfüllt zu sehen. Erstens, daß die Arbeit im Zeitmaß mäßig sei und keinen überanstrengt; zweitens, daß sie möglichst angenehm ist und Abwechslung bietet; drittens, daß sie möglichst ergiebig ist, weil davon das Maß der Arbeitszeit und das Maß der Genüsse abhängt.“* (August Bebel: „Die Frau und der Sozialismus“, Kapitel: Grundgesetze der sozialistischen Gesellschaft, 50. Auflage, Wien 1909 – erste Auflage erschien 1879)

*„Somit wird in der ersten Phase der kommunistischen Gesellschaft (die gewöhnlich Sozialismus genannt wird) das „bürgerliche Recht“ nicht vollständig abgeschafft,… „Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen“, dieses sozialistische Prinzip ist schon verwirklicht; „für das gleiche Quantum Arbeit das gleiche Quantum Produkte“ – auch dieses sozialistische Prinzip ist schon verwirklicht. Das ist jedoch noch nicht Kommunismus, und das beseitigt noch nicht das „bürgerliche Recht“, das ungleichen Individuen für ungleiche (faktisch ungleiche) Arbeitsmengen die gleiche Menge Produkte zuweist.“* (W. I. Lenin: „Staat und Revolution – Kapitel V.: ökonomische Grundlagen für das Absterben des

Staates“) Wie die Zitate zeigen, war die Losung „Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen!“ eine Losung der noch revolutionären Sozialdemokratie Ende des 19. Jahrhunderts und wurde von den russischen Sozialdemokraten und späteren Bolschewiken übernommen[2]. Gerichtet war diese Losung gegen das arbeitslose Einkommen der herrschenden Klassen, seien es grundbesitzende Adelige, FabriksbesitzerInnen oder sonstige von den Erträgen aus Kapital und Grund lebende Schichten. Getragen war diese Losung von der Forderung nach gerechter Verteilung der Arbeit.

Diese Losung war damals kein Lob der Lohnarbeit und war keine Forderung, die an Arbeitslose und andere aus dem kapitalistischen Verwertungsprozess ausgeschiedene oder sich ihm entziehende Schichten gerichtet war. Sie zielte darauf ab, die parasitäre Schicht von Nutznießern der kapitalistischen Ausbeutung anzuklagen. Gleichzeitig entsprach sie aber auch dem Bild, das frau/man sich vom Sozialismus nach der Abschaffung der Lohnarbeit machte. Nur die Teilnahme an der Arbeit der assoziierten ProduzentenInnen sollte ein Recht auf Konsumation bewirken.[3]

### Das Problem der gerechten Verteilung der notwendigen Arbeit

Es wäre sehr einfach mit Hinweis auf den terroristischen Charakter und auf Partei-Staatsdiktatur der „realsozialistischen“ Staaten sich mit den Auswirkungen der Sozialismusvorstellungen von Sozialdemokratie und Bolschewiki nicht weiter zu beschäftigen. In Wahrheit teilten so gut wie alle revolutionären Projekte des 20. Jahrhunderts diese Vorstellungen. Ob Kibbuzbewegung der kommunistisch-zionistischen Einwanderer nach Palästina oder Kommunebewegung in Kalifornien und Westeuropa: Auch ohne Staatsapparat und Gesetz: nicht nur wurde eine gerechte Verteilung der notwendigen Arbeit angestrebt. Es gab einen freiwilligen Zwang zur Arbeit. Freiwillig war er, da ja jederzeit aus der Kommune oder dem Kibbuz ausgetreten werden konnte. Zwang war er, da eine Ablehnung, notwendige Arbeit zu leisten, für die Gemeinschaft inakzeptabel war.[4]

Und ist es nicht tatsächlich ein Mindestprogramm postkapitalistischer Vergesellschaftung, die notwendige Arbeit gerecht zu verteilen? Und beschreibt der Begriff notwendige Arbeit nicht, dass wir uns bei dieser nicht im „Reich der Freiheit“ befinden? Marx setzte jedenfalls die gesellschaftlich notwendige Tätigkeit nicht mit Tun generell in eins. Im Kapital schreibt er: „*Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion. Wie der Wilde mit der Natur ringen muß, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, um sein Leben zu erhalten und zu reproduzieren, so muß es der Zivilisierte, und er muß es in allen Gesellschaftsformen und unter allen möglichen Produktionsweisen. Mit seiner Entwicklung erweitert sich dies Reich der Naturnotwendigkeit, weil die Bedürfnisse; aber zugleich erweitern sich die Produktivkräfte, die diese befriedigen. Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehn, daß der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehn. Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühn kann. Die Verkürzung des Arbeitstags ist die Grundbedingung.*“ (Das Kapital 3. Band, MEW 25, S 828)

Marx trennt hier deutlich die für die Produktion, Reproduktion der materiellen Grundlage menschlicher Existenz notwendige Arbeit von einer Tätigkeit, die keinerlei Zweck außer den in sich selbst hat. Materiell meint in diesen Zusammenhang alles für die Befriedigung der Bedürfnisse notwendige und schließt auch verschiedenste Tätigkeiten der Kommunikation und Zuwendung ein.

So richtig und wichtig meiner Meinung nach die Unterscheidung zwischen notwendiger Arbeit und freier Tätigkeit ist, offen bleibt bei dieser Unterscheidung: wer bestimmt, was notwendig ist und was nicht, und lässt sich das überhaupt bestimmen? An dieser Stelle ist es angebracht, sich mit den Erfahrungen des „Realsozialismus“ bezüglich „notwendiger“ Arbeit auseinanderzusetzen.

### Der „Realsozialismus“ und die „gerechte“ Verteilung notwendiger Arbeit

Es ist erstaunlich: Vierzig Jahre nach dem Scheitern der chinesischen Kulturrevolution, fast zwanzig Jahre nach dem Verschwinden der „realsozialistischen“ Staaten gibt es so gut wie keine detaillierte Auseinandersetzung mit diesen großen Experimenten, den Kommunismus zu errichten. Außer der Beschreibung und Aufrechnung des stalinistischen Terrors gibt es nur Stehsätze, die den „Realsozialismus“ als nachholende kapitalistische

Modernisierung bezeichnen. Die Sache ist erledigt, vergessen, vorbei. Notwendig wäre es aber gerade, eine umfassende Analyse gerade auch im Lichte der Erfahrungen der Entwicklung des Kapitalismus seit dem endgültigen Zusammenbruch des „Realsozialismus" zu machen.

Eines der wesentlichen Kennzeichen des Stalinismus sowohl in der Sowjetunion, wie auch in China war nicht nur der Zwang zur Arbeit – Menschen, die nicht arbeiteten, machten sich eines Vergehens schuldig und konnten zu Zwangsarbeit verurteilt werden – sondern die bürokratische Einteilung zu einer bestimmten Arbeit. Bestimmt durch politische Planung wie z.B. in Form der Bevorzugung von Arbeitern und Bauern bei der Ausbildung, wirtschaftliche Planung des Bedarfs an Arbeitskräften und der politischen Kontrolle durch Parteikader wurden Arbeitskräfte zu Fabriken, Kolchosen und Sowchosen, diversen Institutionen and diversen Orten eingeteilt. Diese bürokratische Zuordnung war immer mit dem Aufenthaltsrecht verbunden. Nur wer eine Arbeit z.B. in Leningrad zugewiesen erhielt, hatte das Recht dort zu wohnen. Die Arbeit war auch mit einer Reihe von Sozialleistungen verbunden, die von der Fabrik, der Kolchose etc. geleistet wurde, wobei es zwischen Land und Stadt gewaltige Unterschiede im Umfang und der Qualität der Sozialleistungen gab.

Die Unterschiede in der Lohnhöhe waren relativ gering, wobei aber das „Geld" nur für einen kleinen Teil der Bedürfnisdeckung entscheidende Bedeutung hatte. Wohnungen, Fahrkarten und Konsumgüter mit Mangelstatus waren nur durch „Kontakte" oder in den der Nomenklatur vorbehaltenen Geschäften in Sonderzonen erhältlich.

Die Verteilung der „notwendigen" Arbeit war nicht nur ungleich und starr. Sie war auch geprägt



Orden des Arbeitsruhms 3.Klasse am Band



Allrussischer Subotnik
(Tag der freiwilligen Arbeit am 1.Mai)

durch Willkür und persönliche Abhängigkeit. Was aber fehlte, war der Zwang zur Arbeit durch die Gewalt der anonymen Mächte des Arbeitsmarktes. Hatte frau/man ihre/seine bürokratisch eingeteilte Arbeit aufgenommen, so fehlte den Kommandierenden in den Betrieben und Organisationen, das Mittel der Entlassung. Der Druck auf die ProduzentenInnen wurde deshalb einerseits durch Terror (vor allem in der Hochzeit der stalinschen Herrschaft), andererseits durch Propaganda versucht aufrechtzuerhalten. Im ganzen Land, in jeder Stadt und Gemeinde, in jeder Fabrik wurden „Helden der Arbeit" gefeiert. An den Ehrenplätzen in den Fabriken gab es Fotos von den erfolgreichsten ArbeiterInnen mitsamt den Orden, die sie erhalten hatten. Während der Erntezeit wurde oft der Großteil der Fabrikbelegschaft zur „freiwilligen" Erntearbeit in den umliegenden Feldern abgeordnet im Namen des Subotnik - eines in den 20er Jahren tatsächlich freiwillig und selbst organisiert geleisteten Arbeitseinsatzes anlässlich des 1. Mai.

Daneben gab es aber auch Bereiche, die sich Tätigkeiten widmen konnten, die nicht einfach als notwendige Arbeit bezeichnet werden können. Bei der Forschung auf den Universitäten und technischen Hochschulen, bei den so genannten „Kulturschaffenden" gab es keine Verpflichtung zu „notwendiger" Produktions- und Reproduktionsarbeit. Die Berechtigung erhielt /frau/man einerseits durch

die Mechanismen der universitären Auslese (bei tatkräftiger Steuerung durch Partei und Staat) andererseits durch die Mitgliedschaft in einer Künstlervereinigung, in die frau/man aufgenommen werden musste. Hatte frau / man die Mitgliedschaft in einer solchen Vereinigung, konnte sie, solange sie nicht ausgeschlossen wurde, ihrer freien Tätigkeit als Kulturschaffende nachgehen und bekam die Möglichkeit zu publizieren, auszustellen und in Theater- und Filmproduktionen mitzuwirken.[5] Letztlich wurde deshalb auch in diesem Fall bürokratisch entschieden, wer was zu seiner freien Tätigkeit erklären darf oder anders gesehen: der Staat, die Partei bestimme, welch Kunst und Wissenschaft gesellschaftlich notwendig ist.

### Der Bezug zur „Kritik des Gothaer Programms“ von Marx

Mancherorts wird behauptet, dass diese Formen des Arbeitszwangs nichts mit den Vorstellungen von Sozialismus, wie sie Marx hatte, zu tun hat. Das ist aber nicht richtig. Zwar spricht Marx an vielen Stellen von der freien Assoziation der Produzenten im Kommunismus, aber für die erste Phase einer kommunistischen Gesellschaft - später Sozialismus genannt – sieht Marx das anders. Sowohl Bebel (implizit) als auch Lenin (explizit) beziehen sich in ihren Aussagen über den Sozialismus auf die berühmten Passagen von Marx aus der „Kritik des Gothaer Programms“. In der „Kritik des Gothaer Programms“ schreibt Marx über den Unterschied zwischen der „ersten“ Phase und der „zweiten“ Phase der kommunistischen Gesellschaft:

*„Womit wir es hier (in der ersten Phase) zu tun haben, ist eine kommunistische Gesellschaft, nicht wie sie sich auf ihrer eignen Grundlage entwickelt hat, sondern umgekehrt, wie sie eben aus der kapitalistischen Gesellschaft hervorgeht, also in jeder Beziehung, ökonomisch, sittlich, geistig, noch behaftet ist mit den Muttermalen der alten Gesellschaft, aus deren Schoß sie herkommt. Demgemäß erhält der einzelne Produzent – nach den Abzügen – exakt zurück, was er ihr gibt. Was er ihr gegeben hat, ist sein individuelles Arbeitsquantum. Z.B. der gesellschaftliche Arbeitstag besteht aus der Summe der individuellen Arbeitsstunden. Die individuelle Arbeitszeit des einzelnen Produzenten ist der von ihm gelieferte Teil des gesellschaftlichen Arbeitstags, sein Anteil daran. Er erhält von der Gesellschaft einen Schein, daß er soundso viel Arbeit geliefert (nach Abzug seiner Arbeit für die gemeinschaftlichen Fonds), und zieht mit diesem Schein aus dem gesellschaftlichen Vorrat von Konsumtionsmitteln soviel heraus, als gleich viel Arbeit kostet. Dasselbe Quantum Arbeit, das er der Gesellschaft in einer Form gegeben hat, erhält er in der andern zurück.*

*Es herrscht hier offenbar dasselbe Prinzip, das den Warenaustausch regelt, soweit er Austausch Gleichwertiger ist. Inhalt und Form sind verändert, weil unter den veränderten Umständen niemand etwas geben kann außer seiner Arbeit und weil andrerseits nichts in das Eigentum der einzelnen übergehn kann außer individuellen Konsumtionsmitteln. Was aber die Verteilung der letzteren unter die einzelnen Produzenten betrifft, herrscht dasselbe Prinzip wie beim Austausch von Warenäquivalenten, es wird gleich viel Arbeit in einer Form gegen gleich viel Arbeit in einer andern ausgetauscht… Das gleiche Recht ist hier daher immer noch – dem Prinzip nach – das bürgerliche Recht…*, (Marx: „Kritik der Gothaer Programm, MEW 19; Seite 20f)

Nur wer arbeitet soll deshalb ein „bürgerliches“ Recht auf Bezug von Konsumtionsmitteln bekommen. Für Marx war dabei Arbeit gesellschaftlich notwendige Tätigkeit in einer ersten Phase der kommunistischen Gesellschaft, hatte sowohl in Form wie auch im Inhalt mit Lohnarbeit nichts zu tun. Dennoch gilt hier, dass das „Einkommen“, also die Möglichkeit individuellen Konsums von der geleisteten Arbeit des einzelnen abhängt. Implizit steckt hier ein Zwang zur Arbeit dahinter und die Sozialdemokratie musste hier nicht viel verbiegen, um zur Forderung zu gelangen: „Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen“. In der „Kritik der Gothaer Programms“ bezeichnet Marx die höhere Phase der kommunistischen Gesellschaft als diejenige, in der das bürgerliche Recht nicht mehr gilt:

*„In einer höheren Phase der kommunistischen Gesellschaft, nachdem die knechtende Unterordnung der Individuen unter die Teilung der Arbeit, damit auch der Gegensatz geistiger und körperlicher Arbeit verschwunden ist; nachdem die Arbeit nicht nur Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfnis geworden; nachdem mit der allseitigen Entwicklung der Individuen auch ihre Produktivkräfte gewachsen und alle Springquellen des genossenschaftlichen Reichtums voller fließen – erst dann kann der enge bürgerliche Rechtshorizont ganz überschritten werden und die Gesellschaft auf ihre Fahne schreiben: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!“*

Was ist an dieser hunderte Male zitierten Beschreibung des Kommunismus bemerkenswert? Bemerkenswert ist der offensichtliche Widerspruch zur der oben beschriebenen Differenzierung zwischen notwendiger Arbeit und dem freien Tun, dem wirklichen „Reich der Freiheit“. In der „Kritik der Gothaer Programms“ gibt es im Kommunismus nur mehr freies Tun. Die Arbeit ist erstes Lebensbedürfnis geworden und es gibt keinen Widerspruch zwischen notwendiger Arbeit, auch wenn sie

„Drecksarbeit“ ist und der Arbeit, die nur sich selbst als Zweck setzt.

In dieser Passage wird daher vom (indirekten) Arbeitszwang zu allseits transparenten und von den freien Individuen widerspruchsfrei organisierten Arbeitsverhältnissen übergegangen. Es gibt keinen Widerspruch mehr zwischen gesellschaftlich notwendiger Arbeit und freiem Tun. Ich meine allerdings, dass nicht nur in Bezug auf Lohnarbeit und Tun im Kapitalismus, sondern für eine unbekannte Zeit während der Prozesse der Neustrukturierung der gesellschaftlichen Verhältnisse der Widerspruch zwischen gesellschaftlich notwendiger Arbeit und freien Tun weiter bestehen wird, wenn er nicht sogar – wie Marx im Kapital meint – eine anthropologische Konstante ist.

### Aus der Gesellschaft kann frau/man nicht ausgeschlossen werden – oder wer bestimmt, was notwendig ist?

Wenn wir weiterhin vom Widerspruch zwischen gesellschaftlich notwendiger Arbeit und freiem Tun ausgehen: Ist es dann nicht notwendig die zum Teil auch unerfreuliche, mühsame und unangenehme Arbeit „gerecht“ aufzuteilen? Versucht nicht jede in der Gesellschaft sich selbstorganisierende Gruppe, sei es die Familie, sei es eine Wohnkommune, sei es ein Verein – sofern nicht einfach die bestehende Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau, manueller und geistiger Arbeit, unqualifizierter billiger und qualifizierter teurer Arbeit beibehalten wird – die notwendige Arbeit gerecht aufzuteilen? Jeder, der Erfahrungen in diesen Bereichen hinter sich hat, weiß, dass in der Familie, in der Kommune die „gerechte“ Aufteilung der notwendigen Arbeit zwischen den einzelnen Individuen eine äußerst schwierige Sache ist und an denen trotz der Versuche die meisten Tätigkeiten kollektiv anzugehen, schon viele Experimente gescheitert sind.

Schwierig wird diese „gerechte“ Aufteilung der Arbeit vor allem bei den ermüdenden, wenig interessanten und wenig schöpferischen Tätigkeiten. Streit gibt es deshalb in Kommunen im Regelfall über das Putzen oder Geschirrabwaschen aber nicht über das gemeinsame Ausmalen oder Anfertigen eines Transparents für die wichtige Demonstration. Der Widerspruch zwischen notwendiger Arbeit und freiem Tun schlägt zu[6]. Ein anderes Problem, das mir noch wichtiger erscheint, ist aber die Frage, welche Arbeit überhaupt als notwendig angesehen wird und wer die Definitionsmacht darüber hat, was als notwendig angesehen wird. Die Autorität, sei es die der Eltern gegenüber den Kindern oder die der erfahrenen (und leitenden?) GenossenInnen gegenüber den MitgenossInnen drückt sich im Regelfall nicht in einfacher Disziplinierung, sondern in der Überzeugungsversuchen „notwendiger“ Arbeit betreffend aus. Die Vorstellungen vom Sozialismus der Sozialdemokratie ebenso wie die der Bolschewiki schließen nahtlos an den Vorstellungen der Arbeitsteilung in Familie, Kommune und Verein an. Selbst die entwickeltsten Vorstellungen gehen von einem (demokratischen) Selbstverständigungsprozess aus, der bestimmte, was getan werden muss, was mehr oder weniger notwendig ist und schreitet dann zum Handeln. Im optimalen Fall als Einsicht der Produzenten in die Notwendigkeit. Ein Teil des Widerstandes gegen ein bedingungsloses Grundeinkommen speist sich auch gerade aus der Geschichte, der Vorstellungen über den Sozialismus.

Nun soll hier keinesfalls geleugnet werden, dass es eine Vielzahl von gesellschaftlichen Prozessen gibt, die ein Abstimmen der Bedürfnisse erfordern und zu mehr oder weniger zentral ausgearbeiteten Arbeitsformen und Arbeitsverteilungen führen. (Ohne Plan geht es in vielen Fällen nicht.) Themen wie der CO2 Ausstoß, der Verkehr überhaupt, die Zersiedlung von Landschaften usw. zeigen das drastisch. In vielen Situationen ist es nicht möglich unabhängig voneinander zu agieren, ohne in einem gemeinsamen Plan die Möglichkeiten der einzelnen Kollektive festzulegen oder einzuschränken. Und bei manchen Themen ist es erforderlich, dass der ganze Globus sich an Vorgaben hält. (Um es polemisch auszudrücken, „Natur“gesetze ändert der Kommunismus nicht.)

Was aber bei allen diesen Überlegungen zu Plan und kollektiver Aktion vergessen wird, ist dass es in jeder Gesellschaft, die einigermaßen komplex ist und von Widersprüchen durchzogen ist, keinesfalls klar ist, was eigentlich notwendige Arbeit ist und vor allem wer bestimmt, was notwendig ist und was nicht.

Die Erfahrungen des „realen“ Sozialismus zeigen, dass die bürokratische Festsetzung der Ziele und Arbeitsteilung nicht nur zu einer Wiederauflage von Klassen- und Herrschaftsverhältnissen führte, sondern dass auch die schöpferische Potenz der Menschen gegängelt und schließlich vernichtet wurde. Gab es z.B. nach der Oktoberrevolution eine ungeheure Anzahl von Initiativen und selbstorganisierten Aktivitäten, die in vielen Bereichen zu einer Explosion schöpferischer Verfahren, Kooperationen und wissenschaftlichen Erkenntnissen führte, so erstarrte in dem Raster der geordneten Planung (und des Terrors) sehr schnell diese kreative Mannigfaltigkeit und führte schließlich dazu, dass die Fähigkeit zur Selbstorganisation für ganze Generationen überhaupt verloren ging.

Was letztlich alle diese Erfahrungen zeigen, ist, dass sich Konzepte von Gruppen und Organisationen, auch selbstorganisierten, nicht auf die Gesellschaft als ganze ausdehnen lassen. Aus einer Gruppe kann frau/man austreten und eine eigene Gruppe gründen, die andere Dinge für notwendig erachtet. Aus der Gesellschaft kann frau/man aber nicht austreten. Die Gesellschaft muss deshalb den Widerspruch zwischen gesellschaftlich notwendiger Arbeit und freien Tun anders lösen. Auch wenn der Großteil der Gesellschaft bestimmte Tätigkeiten nicht als notwendig und für die Gesellschaft nützlich einschätzt: eine Gruppe, aber auch Einzelnen muss es möglich sein sich diesen „unnotwendigen" Tätigkeiten mit voller Kraft zu widmen. Für diese Gruppe, diesen Einzelnen verläuft die Grenze zwischen dem was notwendig und was nicht notwendig ist an einer anderen Stelle. Meiner Meinung nach wird daher auch jede Gesellschaft, die versucht den Prozess der Überwindung des Kapitalismus anzugehen, den Gesellschaftsmitgliedern die Möglichkeit einräumen müssen, die Grundversorgung für das tägliche Leben zu erhalten, auch wenn dasjenige, was die Gruppe oder der Einzelne macht, dem Rest der Gesellschaft völlig sinnlos und abwegig erscheint.

Das bedingungslose Grundeinkommen kann im Widerspruch zur gerechten Aufteilung der gesellschaftlich notwendigen Arbeit, zur Minimierung derjenigen Tätigkeiten, die kein freies Tun sind, stehen. Das „bedingungslose Grundeinkommen" kann auch Initiativen ermöglichen, die im Widerspruch zur beschlossenen kollektiven Tätigkeit der Mehrzahl der Produzenten stehen. Dieser Widerspruch muss anerkannt und diskutiert werden; aber er kann nicht einfach bürokratisch gelöst werden, denn ohne dieses Element des Kommunismus ist jede Gesellschaft der kollektiven Überwindung des Kapitalismus zur Erstarrung verurteilt.

Wie kann man sich eine möglichst unbürokratische Lösung dieses Widerspruchs vorstellen? Im Prinzip nicht anders als es heute in freien Kollektiven und vernetzten Produktionszusammenhängen passiert.[7] Sehen wir uns an wie z.B. die Arbeitsteilung in Projekten die „Free Software" produzieren vor sich geht: Zwei in Widerspruch stehende Tendenzen sind dabei zu bemerken. Einerseits findet sich fast von selbst eine sinnvolle Arbeitsteilung, bei der diejenigen, die bestimmte Dinge wie z.B. Programm(teile) schreiben, Testen oder Fehler analysieren am besten können, das auch tun. Dann aber gibt es auch in einem solchen Umfeld Tätigkeiten, die niemand von selbst machen will: z.B. Dokumentation für die Benutzer der Programme oder für andere Entwickler und Tester erstellen. Was wird bei diesen unbeliebten Tätigkeiten gemacht? Verschiedene Varianten bieten sich da an:

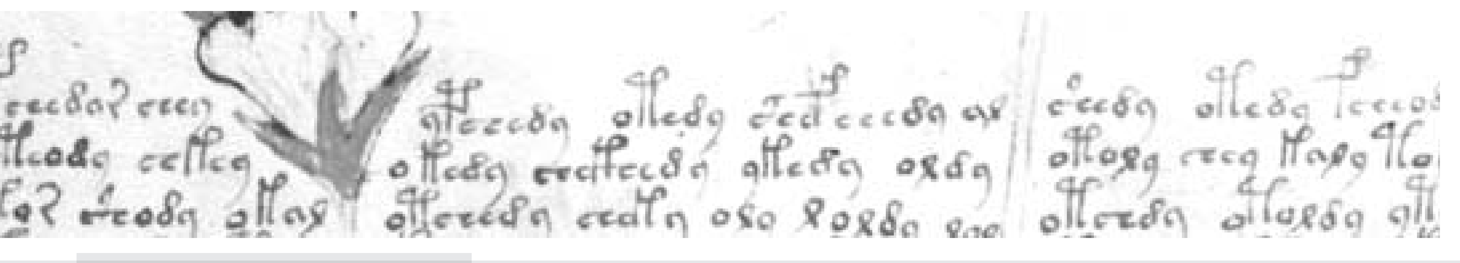
* Es wird nach Überzeugungsarbeit und Diskussion die Dokumentationsarbeit auf alle gerecht aufgeteilt.

* Es wird eine Kampagne für gute Dokumentation gestartet, Schwerpunkte und Termine festgelegt. Jeder, der kann soll sich an diesen Arbeiten beteiligen – siehe z.B. die Qualitätsinitiativen der Wikipedia Enzyklopädie.

* Es wird versucht jemanden für diese Tätigkeit zu bezahlen.[8]

Und nicht anders wird es in einer Gesellschaft sein, die versucht den Kommunismus aufzubauen. Das bedingungslose Grundeinkommen wird diese Prozesse erleichtern. Einerseits die Mitarbeit an Projekten, wie dem eben beschriebene erleichtern. Andererseits den Druck auf das Kollektiv erhöhen, die unbeliebte Aufgabe – in diesem Fall die Dokumentation – selber zu lösen. Aber vielleicht wird es notwendig sein, für diese Tätigkeit einem Mitglied des Kollektivs etwas zu zahlen oder durch die Bezahlung jemand für das Kollektiv zu gewinnen. Und nicht anders schaut es mit den Auswirkungen eines bedingungslosen Grundeinkommens z.B. auf die Arbeitsteilung in einer Kommune aus. Es erleichtert gleichzeitig die Bildung der Kommune und die Überwindung von traditionellen Arbeitsteilungen in ihr. Erschwert aber die Beschäftigung von billigen Arbeitskräften für unbeliebte Arbeiten.

Das Grundeinkommen erleichtert die Möglichkeit anders und gerechter produktiv zu sein und erschwert die Ausbeutung fremder Arbeitskraft. Und das gilt für den Kapitalismus ebenso wie für eine Gesellschaft, die den Kommunismus aufbauen will. Die Bedingungslosigkeit des



Grundeinkommens ermöglicht mehr Freiheit in der Wahl dessen, was sinnvoll und notwendig für das Kollektiv ist, aber auch für den Einzelnen. Die Bedingungslosigkeit „riskiert", dass jemand etwas macht, was keinem als sinnvoll einleuchtet, um so die Schöpferkraft der Menge nicht zu ersticken. Es gibt eine „linke" Kritik am bedingungslosen Grundeinkommen, die meint, dass dieses im Kapitalismus nicht durchsetzbar und im Sozialismus überflüssig ist. Wir haben hier versucht zu zeigen, dass das bedingungslose Grundeinkommen im Sozialismus nicht nur nicht überflüssig, sondern absolut notwendig ist und dass es die tradierten Vorstellungen von Sozialismus sind, die das Denken und Handeln gerade auch sich als links einschätzender Kreise prägt. Was können diese Überlegungen für die Forderung nach einem bedingungslosen Grundeinkommen hier und jetzt bedeuten?

### Postfordistische Verhältnisse: die Notwendigkeit einer Grundversorgung wird offensichtlich

Trotz mancher feiertäglicher Ansprache, die in naher Zukunft wieder Vollbeschäftigung und Arbeit für alle verspricht, ist es den diversen Einrichtungen von Kapital und Staat klar, dass ein beträchtlicher Teil der (lohn)arbeitsfähigen Gesellschaft vom Arbeitsmarkt entweder völlig ausgeschlossen oder an den prekären Rand gedrängt wird, wobei tendenziell dieser prekäre Rand die Mitte der Gesellschaft erreicht. Die Forderung nach einer von Lohnarbeit unabhängigen Grundversorgung der Menschen wird daher lauter und vehement gefordert. Die Antwort auf die sich entwickelnde Situation prekärer Arbeits- und Lebensverhältnisse schaut dabei für Kapital und Staat fundamental anders aus als für die gesellschaftlichen Kräfte, die von diesen Verhältnisse betroffen sind.

Während von Seiten des Staates und der verschiedenen Interessenvertretungen der Wirtschaft immer mehr erkannt wird, dass es notwendig sein wird, das Recht für eine Grundversorgung von der vorher in Sozial- oder Arbeitslosenversicherung eingezahlten Beiträgen und damit von geleisteter Arbeit unabhängig zu machen, wird dieses Recht nur unter Verstärkung und Erweiterung der Überprüfung, Gängelung und Verpflichtung zu gemeinnütziger Tätigkeit realisiert. Zwar wird damit – im Gegensatz zu den USA und weiten Teilen des Trikont– anerkannt, dass es unter den herrschenden Verhältnissen zurzeit nicht sinnvoll und „notwendig" ist, Teile der Bevölkerung „auf die Straße" zu entlassen. Dieses Recht wird aber verbunden mit einer weiteren Verschärfung der bürokratischen Überwachung. Nur auf diese Art und Weise ist es für Kapital und Staat letztlich möglich, das nackte Elend etwas zu reduzieren und gleichzeitig den Druck auf die in prekären oder auch „Normalverhältnissen" lebenden Menschen zu verstärken. Ein genau entgegengesetzter Ansatz wird mit dem bedingungslosen Grundeinkommen vorgeschlagen. Die Abkoppelung von Arbeit und Einkommen muss einhergehen mit der Reduzierung des Zugriffs von Staat und Kapital. Die Verwandlung eines immer größeren Teils der Tätigkeiten in Lohnarbeit bzw. abhängige prekäre Arbeit soll damit gestoppt werden. Die Bedingungslosigkeit entzieht dem Staat und Kapital jede Möglichkeit die Maßnahme einer Grundsicherung mit verstärktem Druck auf die Vielheit der Existenz- und Kooperationsformen zu koppeln. Im Gegenteil: Wenn auch für die überwiegenden Mehrheit der Bevölkerung es weiterhin notwendig sein wird, Lohnarbeit und auch prekäre Arbeit in den verschiedensten Verhältnissen leisten zu müssen, um ihre Bedürfnisse in und außerhalb der Arbeit zu befriedigen, ein bedingungsloses Grundeinkommen öffnet die Möglichkeit sich ganz oder teilweise der Lohnarbeit in allen Formen zu entziehen und Experimente mit anderen Formen der Kooperation und des Lebens zu beginnen. In einer kapitalistischen Gesellschaft ist die notwendige Arbeit wesentlich über zahlungskräftige Nachfrage definiert. Deshalb ist es in dieser Gesellschaft besonders wichtig, die Definitionsmacht, was notwendig ist und was nicht, sowohl dem Staat wie auch den Gesetzen der Kapitalverwertung zu entziehen. Ein bedingungsloses Grundeinkommen öffnet Möglichkeiten in dieser Richtung und erschwert gleichzeitig den Zugriff von Staat und Kapital auf den Einzelnen.

Von liberaler Seite – siehe z.B. die taz vom 27.3.2007[9] - aber auch von Theoretikern der immateriellen Arbeit und des kognitiven Kapitalismus wie z.B. Yann Moulier Boutang in Multitudes 27[10] wird argumentiert, dass die Einführung eines bedingungslosen Grundeinkommen nicht nur mit dem Kapitalismus „vereinbar" ist, sondern überhaupt erst eine Stabilisierung des postfordistischen Kapitalismus ermöglicht. Während erstere die Verschlechterung der materiellen Situation weiter Bevölkerungsteile unerträglich finden und richtigerweise nicht an irgendwelche Rezepte für Vollbeschäftigung glauben, begründen letztere ihre Meinung aus den Veränderungen der Form und des Inhalts der kapitalistischen Wertproduktion[11]. Beide Positionen vergleichen die Einführung des bedingungslosen Grundeinkommen mit der Einführung des gesetzlich oder kollektivvertraglich geregelten 8 Stunden Arbeitstags und der Einführung der Sozialversicherung.[12]

Jede Position, jede Strömung, die für ein bedingungsloses Grundeinkommen eintritt, ist zu begrüßen; und wenn manche meinen, dass dieses zur

„Rettung des Kapitalismus" eingeführt werden muss, dann sage ich zu diesen MitstreiterInnen: auf, auf mit voller Kraft voran.

Je mehr dafür aus welchen Theorien und Ideologien auch immer eintreten, desto besser. Entscheidend, ob es sich um einen Mitstreiter oder Gegner handelt ist für mich ausschließlich die Bedingungslosigkeit. Ich für meinen Teil meine allerdings, dass die Forderung nach einem bedingungslosen Grundeinkommen eine Forderung ist, die frontal gegen das ganze Konglomerat an Maßnahmen gerichtet ist, die von den staatlichen, supranationalen Institutionen durchgeführt und geplant werden. Im Gegensatz zu dem Geplauder über das Zurückweichen des Staates vor der Gewalt des Marktes, muss der Markt als Teil der staatlichen und supranationalen Strukturen gesehen werden, als Mittel der direkten und indirekten Herrschaft, die diesem System den umfassenden Zugriff auf die Masse der lohnabhängig und/oder prekär Beschäftigten sichern soll. Dieser Zugriff muss vereinbar damit sein, die produktiven Potenzen wichtiger Teile der Bevölkerung nicht zu ersticken. Das setzt dem totalitären Zugriff – zumindest für Teile der Multitude – Grenzen.

Dennoch: ob Vernichtung der „Wohlfahrtseinrichtungen" in den USA nach dem Prinzip: Nur wer nichts zu fressen hat, ist zu jeder Arbeit bereit oder Hartz IV in Deutschland und die Grundsicherung in Österreich: jede staatliche und supranationale Maßnahme in den letzten 20 Jahren verstärkte den Zugriff und die Kontrolle.[13] Wieso es da möglich ist zu meinen, dass ein bedingungsloses Grundeinkommen durch gutes Zureden von wohlmeinenden Liberalen eingeführt werden könnte, ist mir schleierhaft.

Ein bedingungsloses Grundeinkommen ist sicherlich in dem Sinn vereinbar mit dem Kapitalismus, dass es die Mehrwertproduktion nicht zu einem Halt bringt. Es ist im Kapitalismus nichts Unmögliches. Aber es trennt nicht nur Einkommen von der individuell geleisteten Lohnarbeit. Es durchbricht – wenn auch nur an einem bestimmten Punkt – das bürgerliche Recht, das in jeder „gerechten" Tauschhandlung seinen Ausdruck findet. Es tauscht nichts: weder Versicherungsjahre, noch Wohlverhalten des Empfängers. Es ist eben bedingungslos.

In diesem Sinn ist es eine den Kapitalismus sprengende, eine kommunistische Forderung. Sie muss jetzt erhoben werden, obwohl klar ist, dass die Kräfte für die Durchsetzung dieser Forderung schwach sind und gegen wichtige Traditionen der historischen Arbeiter- und kommunistischen Bewegung erst Raum gewinnen müssen. Wie ich oben zu zeigen versucht habe, ist diese Forderung nicht nur jetzt zu erheben, sondern sie muss für nicht absehbare Zeiten aufrechterhalten bleiben. Die Umsetzung dieser Forderung muss als Teil der revolutionären Umwälzung der gesellschaftlichen Verhältnisse begriffen werden.

So als strategische Forderung verstanden, kann sie auch helfen konkrete Maßnahmen der Staates und supranationaler Organisationen zu bekämpfen: Jede Abschaffung von Bedingungen zum Erwerb des Arbeitslosengeldes oder der Notstandshilfe gehen in Richtung bedingungsloses Grundeinkommen. Die Verhinderung des Zugriffs des Staates auf Eigentum des Notstandsbeziehers zum Beispiel ist ein Schritt in die richtige Richtung. Jede zusätzliche Kontrolle, sei es beim Kindergeld oder Pflegegeld, ist eine Niederlage. Die Sabotage und Unterminierung der diversen Kotrollversuche bringt gewissermaßen ein Stück bedingungsloses Grundeinkommen zum Leben.

**Zuletzt zwei Anmerkungen die Höhe des Grundeinkommens betreffend:**

1. Das bedingungslose Grundeinkommen muss auch in dem Sinn bedingungslos sein, dass Einkommen und Transferleistungen anderer Art davon unbeeinflusst sind. Sinnvoll kann sicherlich sein, das Grundeinkommen als negative Steuer zu definieren, die bei höheren Einkommen sich als Steuerfreibetrag auswirken würde. Aber auch andere Modelle sind denkbar – im Umfeld der Aktivisten für ein bedingungsloses Grundeinkommen gibt es ja eine lebhafte Diskussion darüber. Wichtig zu sein scheint mir bei jedem Modell, dass nicht über die Frage der Finanzierung der Zugriff des Staates und seiner Organisationen auf andere Bereiche der Gesellschaft zunimmt.

2. Die Höhe, in der das bedingungslose Grundeinkommens hingegen vorgestellt wird, halte ich für sekundär. Nicht nur, dass die Höhe von Land zu Land verschieden sein wird. Getragen von dem Prinzip, dass es einen gesellschaftlich angemessenen Mindestkonsum ermöglichen soll, ist jedes – schwer erkämpfte – Grundeinkommen, wenn es bedingungslos ist, ein Schritt in die notwendige Richtung. So wie die Arbeiterbewegung erst nach vielen Durchgangsstadien ihre Forderung nach dem 8 Stundentag durchsetzen konnte, wird auch ein bedingungsloses Grundeinkommen einen langen Kampf erfordern, der wie oben gezeigt, auch in revolutionären Zeiten nicht endet.

**E-mail: francois.naetar@ gmx.at**

1 Die Grundsicherung, so wie sie in die Regierungserklärung aufgenommen wurde, ist im Gegensatz zur Bedingungslosigkeit des Grundeinkommens nicht nur mit dem Nachweis der Bedürftigkeit sondern wie im Regierungsprogramm festgeschrieben mit der Verpflichtung zu „gemeinnütziger Tätigkeit" (siehe detaillierter die Anmerkungen von Karl Reitter in der Nummer 21 der grundrisse) verbunden.

2 Diese Losung steht dann auch in der sowjetischen Verfassung von 1936 (Stalin Verfassung). Artikel 12 der Verfassung von 1936 lautet: „Die Arbeit ist in der UdSSR Pflicht und Ehrensache jedes arbeitsfähigen Staatsbürgers nach dem Grundsatz: „Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen." In der UdSSR wird der Grundsatz des Sozialismus verwirklicht: „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seiner Leistung.""

3 Was diese Teilnahme beinhalten sollte und ob auch Reproduktionsarbeit dabei eingeschlossen ist, war kein großes Thema, da man von einer Vergesellschaftung der Reproduktionsarbeit ausging. Kinder aufziehen, Kochen, Putzen, Pflegen sollten Teil der auf die ProduzentInnen aufgeteilten Arbeit sein. Das konnte man in verschiedenen Experimenten im revolutionären Russland, aber auch im israelischen Kibbuzim bis noch in die 50er Jahre des vorigen Jahrhunderts beobachten. In letzteren wurden die Kinder getrennt von ihren Eltern von Erziehern betreut und besuchten die leiblichen Eltern abends. Während der Stillzeit kamen die Mütter zu vorgesehenen Zeiten aus der Fabrik oder vom Feld, um den Kindern Milch zu geben.

4 Batya Gur beschreibt in ihren Kriminalroman „Am Sabbat sollst Du ruhen" plastisch, wie der Wunsch eines im Kibbuz aufgewachsenen Jungen, der sich ausschließlich der Malerei widmen will, mit der Forderung der Kibbuzim nach Teilnahme an der notwendigen Arbeit in Konflikt gerät. Der junge Maler steht vor der Wahl, an der notwendigen Arbeit teilzunehmen oder den Kibbuz zu verlassen. Das Malen wird von den Kibbuzim nicht als notwendige Arbeit betrachtet.

5 Eine der erstaunlichen Auswirkungen dieses Systems war, dass bekannte Schriftsteller in der Sowjetunion die einzigen Rubelmillionäre waren, da sie für jedes verkaufte Buch einen Anteil am Verkaufspreis erhielten und die Bücher in Auflagen von Hunderttausenden in den Druck gingen.

6 Es gibt selbstverständlich eine Vielzahl von Situationen, in denen Handeln jenseits dieses „gerechten" Austauschs stattfindet: Sei es das Verhältnis zu Kindern, häusliche Pflege von alten und/oder kranken Menschen. Die Werteskala jedenfalls der uns bekannten Gesellschaften spricht dann von „Aufopfern", was ja die „Ungleichheit" ausspricht. Aber auch in Situationen der kollektiven sozialen und politischen Auseinandersetzungen wird der „Tausch" gesprengt. Jeder trägt zum Gelingen der gemeinsamen Sache soviel bei, soviel er kann.

7 Eine der wesentlichsten Erfahrungen bei den fehlgeschlagenen Versuchen eine kommunistische Gesellschaft aufzubauen war, dass die Vorstellung nach einer (politischen) Revolution geht alles ganz anders sich sehr schnell als falsch heraus gestellt haben. Die Frage der Klassen, der gerechten Arbeitsteilung, der Widersprüche zwischen Hand- und Kopfarbeit, zwischen Frauen- und Männerarbeit, qualifizierter und weniger qualifizierter Arbeit stellte sich vorher nicht anders als nachher. Die Durchsetzung einer wichtigen Forderung, welche die Gleichheit und Gerechtigkeit fördert, wird daher im Prinzip „vorher" und „nachher" nicht viel anders aussehen.

8 Aber kann in einer Gesellschaft, die den Kommunismus aufbaut, denn Bezahlung einer Arbeit geben? Ich meine, dass das für eine unbekannt lange Periode sicher der Fall sein wird. Neben dem Anrecht auf ein bedingungsloses Grundeinkommen für jeden wird – der Trennung von Arbeit und Einkommen – wird es auch einen Zusammenhang von Arbeit und Einkommen z.B. über Stundenzettel a la Gothaer Programm geben. Denn auch die Einführung eines bedingungslosen Grundeinkommens kann die Abhängigkeit des persönlichen Konsums, soweit er Güter des Mangels betrifft, von den geleisteten Arbeitsstunden nicht beseitigen.

9 Die taz schreibt: Götz Werner, Chef der dm-Drogeriemärkte, will Hartz IV und alle übrigen Sozialleistungen durch ein bedingungsloses Grundeinkommen von mindestens 800 Euro pro Monat ersetzen. Diesen Betrag soll jeder Bürger erhalten, auch wenn er nicht arbeiten will. Finanzierung: durch hohe Mehrwertsteuer. Im Modell von Thüringens Ministerpräsident Dieter Althaus (CDU) bekäme jeder 800 Euro, Kinder 500 Euro. 200 Euro davon flössen ins Gesundheitssystem. Finanzierung: Einkommensteuer, Lohnsummensteuer für Unternehmen.

10 «Le Revenu garanti, condition structurelle d'un régime vivable du capitalisme cognitif.» (Das garantierte Grundeinkommen, eine strukturelle Bedingung für ein lebbares Regime des kognitiven Kapitalismus), Multitudes 27, Seite 97

11 Ein Auseinandersetzung mit den Theorien des kognitiven Kapitalismus, wie er vor allem von Yann Moulier Boutang und Maurizio Lazzarato formuliert wird, erfordert eine Neuaufnahme der Debatte über immaterielle Arbeit und der Theorien der Ausbeutung des Wissens. Diese Auseinandersetzung ist dringend notwendig; kann aber hier nicht geleistet werden.

12 Bekanntlich ist die Position der OperaistInnen und PostoperaistInnen, dass diese durch die Arbeiterklasse und ihre „humanitären" bürgerlichen Unterstützer erkämpften Verbesserungen überhaupt erst „Basis" für die gigantische fordistische Expansion und reale Subsumption der Arbeit unter das Kapital und die kapitalistische Maschinerie schufen. In ähnlicher Weise meinen Theoretiker des kognitiven Kapitalismus, dass die Durchsetzung des bedingungslosen Grundeinkommens erst eine stabile Basis für den neuen vor unseren Augen entstehenden kognitiven Kapitalismus sind. Die Bedeutung der Änderungen des Ausbeutungsregimes sehen sie dabei, so wie die Industrialisierung im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhundert den Charakter des kapitalistischen Ausbeutungssystem grundlegend veränderte, so tun das heute die Digitalisierung, die Lebenstechnologien und die globale Vernetzung. Die Ausbeutung, die Wert- und Mehrwertproduktion, die Stellung der lebendigen Arbeit machen den Kapitalismus ohne bedingungsloses Grundeinkommen instabil.

13 Zweifellos erforderte und ermöglichte das Entstehen neuer Formen der Produktion und Kooperation innerhalb und außerhalb der kapitalistischen Unternehmen in Teilbereichen offene und freiere Formen der Lohnarbeit (ob formell oder als Freelancer). In einem Großteil aber der Industrie, in denen es diese freieren Formen gab – wie z.B. der Computerindustrie - werden inzwischen die Zügel wieder kräftig angezogen. Der Zugriff, der früher über Hierarchien abgesichert wurde, wird nach einem Zwischenspiel schöpferischen Chaos jetzt über Kontrolle durch „Profitabilität" der einzelnen Minigruppen erreicht. Dass dabei die „Kreativität" der eigentlichen Arbeit zu kurz kommt, ist beabsichtigt. Die „kreative" Phase ist vorbei, Profit bringt nur mehr die möglichst routinemäßig erzeugte Lösung. Die „kreative" Arbeit hat sich auf wenige dominante Konzerne reduziert. Dort lebt es sich dann angeblich wie im „Schlaraffenland" wie ein Bericht über die Arbeitsbedingung bei Google behauptet. http://derstandard.at/?id=2851879

Meinhard Creydt

# Warum eigentlich Materialismus? Helmut Fleischers praxisanalytisches Materialismuskonzept

Helmut Fleischer (Jg. 1927) hat in Debatten um Ethik, um Sozialismus und um die Analyse historischer Transformationen mit einer Fülle von Arbeiten interveniert. *Einen*[1] roten Faden seines Werkes bildet die Frage, was als Materialismus heute mit guten Gründen vertreten werden kann. Fleischers praxisanalytisches Materialismuskonzept unterscheidet sich von der weit verbreiteten Überzeugung, es handele sich beim Materialismus notwendigerweise um die Reduktion von Phänomenen auf die ‚hinter' ihnen stehenden Interessen[2], und vom marxistisch-leninistischen Kult der Materie (vgl. zur Kritik auch 1977, 184ff. – Quellenangaben ohne Namensnennung verweisen auf ein Zitat aus Fleischers Werk.).

‚Materialismus' bildet den gemeinsamen Nenner für Denkbemühungen, die die Aufmerksamkeit verlagern von der Unmittelbarkeit der „Bewusstseins- und Gedankenformen, in der alles Wirkliche sich uns darstellt, auf die Handlungsinhalte im Kontext der Lebenstätigkeit, in die alle ideellen Gehalte eingelagert sind" (1977, 176). Fleischer arbeitet verschiedene Ursachen heraus, derentwegen die dem Bewusstsein gegenwärtigen Inhalte und die Vergegenwärtigung der Realität auseinanderfallen.

Erstens können praktische Schwierigkeiten bei der Bewältigung von Aufgaben und Zielen und unsichere und brüchige Zusammensetzungen von sozialen Bündnissen bei Unsicherheit über die eigenen Fähigkeiten und Ressourcen und die der anderen zu Formelkompromissen und überkompensatorischen Selbststilisierungen verleiten. „Wenn die soziale Inhaltskomposition aus einer spannungsreichen Synthesis erwächst, oder auch, wenn die Durchsetzungspotenz dem Interessengehalt nicht angemessen ist, wird der ideelle Ausdruck einen mehr oder minder erheblichen Idealitäts-Überschuss zeigen. Je mehr umgekehrt an zwangsloser Gemeinsamkeit der Interessen besteht und je höher die Durchsetzungspotenz ist, um so mehr Interessen-Transparenz wird im ideellen Ausdruck walten ... Die Materialismus-Fähigkeit ist nicht Sache bloßer theoretischer Einsicht, sondern liegt in sozialpraktischen Qualifikationen beschlossen" (1977, 181). Es

„steht nicht nur der Vollzug einer Praxis in Frage, sondern in eins damit ein theoretischer Akt des Begreifens, das sich nicht nur auf die Praxis selbst thematisch bezieht, sondern in ihr auch … Möglichkeitsbedingungen für seinen eigenen Erkenntnisvollzug findet" (1976, 223). Die „Materialitätsthese" des Materialismus lautet, das Bewusstsein des Subjekts sei nicht allein vom Gegenstand her bestimmt, wie dies der ältere Materialismus annehme, sondern „Möglichkeit und Modus der kognitiven Sachverhalts-Erfassung" sei „auch von der praxisgeschichtlichen Zuständiglichkeit des betreffenden Subjekts präjudiziert" (1977, 175).

Für Fleischer gründet ein zentrales Moment von Ideologie im Vorsatz, „einen ‚schwächeren Logos' zum stärkeren zu machen (Platon, Apologie des Sokrates)" (1993, 249). Den „ideativen Überhang" (ebd., 263) des ideologischen Denkens macht Fleischer durchsichtig auf die sozialpraktische Verfasstheit sozialer Kräfte, Ressourcen, Qualifikationen, Kooperationen, Vernetzungen usw. „Mit den Ideen-Titeln (wie Freiheit, Vaterland, Solidarität, Sozialismus, Neuer Mensch) erhebt sich das Denken auf eine abstraktive und hoch-stilisierende Stufe von ‚Wesens'bestimmung. In solcher Erhabenheit oder ‚ideativen Überhöhung' tritt es den Profanitäten der gewöhnlichen Erfahrungswirklichkeit entweder als ein höheres Sollen gegenüber, oder es legt sich als eine idealisierende Deutung bzw. höhere ‚Sinnstiftung' über ein allzu profanes und unbefriedigendes Dasein" (1989, 617f.). Die für die Ideologie typische „ideomagische" Selbst- und Fremdsuggestion und Überredung (1989, 617f.) verweist auf reale Schwächen in der sozialen Wirklichkeitsgestaltung, die (über-) kompensatorisch Geistesaktivitäten in Gang setzen.[3] Mythologie wäre dann nicht nur vormodernen Gesellschaften eigen, sondern verlagert sich von der imaginären Bewältigung einer real unbewältigten Natur auf die einer ebensolchen Gesellschaft.[4]

Eine zweite Aufmerksamkeitsverschiebung von den Handlungsinhalten im Kontext der gesellschaftlichen Lebenstätigkeit hin zur Bewusstseins- und Gedankenunmittelbarkeit resultiert aus der Subjektform. In ihr sind die Menschen der Meinung, es sei ihr Bewusstsein, das ihr Handeln anleite. Fleischer bezieht diese Subjektform weder auf die Rolle, die der Wille durch die Verallgemeinerung von Vertragsverhältnissen in der kapitalistischen Gesellschaft gewinnt, noch auf die Überbaubereiche. Auch sie tragen zur Vorstellung bei, in der kapitalistischen Gesellschaft werde aus Willen und Bewusstsein gehandelt.[5] Nicht alles, was mit freiem Willen getan wird, geschieht aber aus freiem Willen. Charakteristischerweise arbeitet das Ideologisieren „mit bloßem Gedankenmaterial, das er (der Ideologe – Verf.) unbesehen als durch's Denken erzeugt hinnimmt und sonst nicht weiter auf seinen entfernteren, vom Denken unabhängigen Ursprung untersucht, und zwar ist ihm das selbstverständlich, da ihm alles Handeln, weil durch's Denken vermittelt, auch in letzter Instanz im Denken begründet erscheint" (MEW 37, 97).



Fleischer konzentriert sich darauf, zu zeigen, wie die Orientierung an der Unmittelbarkeit und der erscheinenden Selbstständigkeit und Autonomie des Bewusstseins gerade die Vergegenwärtigung des wirklichen In- der- Welt- Seins verstellt. Bewusstsein wird zum Schein, insofern das in ihm Erscheinende nicht mehr als Erscheinung, als „Phänomen eines hinter ihr vorgehenden Prozesses" (Marx 1974, 166) deutlich wird. Fleischer widmet sich weniger der Konstitution des Bewusstseins aus den kapitalistischen Verhältnissen als vielmehr der dem Bewusstsein in seiner Unmittelbarkeit eigenen Gefahr, eine selbstbezügliche Autonomie zu erlangen. Diese legt ihrerseits dem Individuum eine Selbstinterpretation als Subjekt nahe, insofern es sein Handeln als Ausdruck seines Bewusstseins verstehen mag und allein dies sich in ihm ausdrücken sieht. „Das Bewusstsein ist die Weise, in der Sein, Seiendes, Momente des Lebensprozess zusätzlich über ihre Wirklichkeit und Wirksamkeit hinaus und auch ohne deren direkte Präsenz sozusagen stellvertretend für die Menschen da sind" (1976, 255). Die Konsequenz aus dieser Feststellung lautet: „Es ist fortan nicht vom ‚Bewusstsein' zu sprechen, ohne das in ihnen bewusste Wirkliche, das Gedachte in seiner die Bewusstseinsform transzendierenden Materialität mit zu vergegenwärtigen" (ebd.). Das Bewusstsein ist weder Aktionspotential noch Antriebsvermögen. „Das, was durch Bewusstmachen ein Mehr an Handlungsenergie erbringt, .... liegt in der assoziativen Verknüpfung, die das Bewusstsein zwischen den vorher schon vorhandenen Triebkräften herzustellen vermag" (Negt, Kluge 1981, 473).Um nichts geht es hier weniger als um ein „Prioritätsverhältnis innerhalb einer Pluralität distinkter Instanzen" zwischen den verdinglichten Wesenheiten ‚Sein' und ‚Bewusstsein' (1991, 66). Die Re-Integration des Bewusstseins in seine gegenständlichen und sozialen Praxisbezüge und Feldkontexte ist das Thema, nicht Reduktion des Geistigen auf selbst wiederum verdinglichte Materie. „Das Sein der Menschen ist als Lebenstätigkeit selber schon ‚bewusstes Sein'. So ergibt sich für die Funktionsbestimmung des Bewusstseins kein reduktionistisches ‚Nichts als', sondern im Gegenteil ein erweiterndes ‚Mehr als'. Das sog. Bewusstsein ist als ein Modus des Seins, das als ein Lebendig-Sein ganz in ihm gegenwärtig ist, stets

mehr als das, was sich als ein ‚Bewusstseinsinhalt' an ihm zeigt. Wenn man die lebendige Essenz von ‚Bewusst- Sein' … auf den sog. ‚Bewusstseinsinhalt' …reduziert, ist das akkurat die ‚Bewusstseins-Abstraktion', über die das geschichtsmaterialistische Denken hinauskommen will" (1991, 54).

Die Eigenkreativität des Bewusstseins stellt eine dritte Möglichkeit bereit für das Bewusstsein, sich vom bewussten Sein zu lösen. Beim Operieren mit unmittelbar aufgenommenen Gedanken ist deren Heraustrennung aus ihrem gesellschaftlichen Kontext sowie die Ungewissheit über ihn leicht möglich. Was zunächst als „Facettierung und Parzellierung" (1978, 15) des gesellschaftlichen Kontextes seinen Sinn hatte, wird getrennt und unabhängig von ihm nicht mehr sichtbar. Die derart isolierten und hypostasierten Gedanken missraten zum Spielmaterial ideologischer Kombinatorik. Die Ideologien versetzen und transponieren den Betrachter in Kommentar- und Erwägungskulturen getrennt und unabhängig von den gesellschaftlichen Lebensverhältnissen und stellen deren wirkliche Probleme und Strukturen nicht dar.[6] Die „Verselbstständigung der realen Verhältnisse" führt dazu, dass die „Allgemeinheiten und Begriffe als mysteriöse Mächte gelten" (MEW 3, 347). Die „Abstraktionen oder Ideen" erscheinen nicht mehr als „theoretischer Ausdruck jener materiellen Verhältnisse, die Herr über sie sind" (Marx 1974, 82). Vielmehr werden umgekehrt die verselbstständigten Verhältnisse mit jenen Begriffen interpretiert, die auf der Grundlage der unbegriffenen Verhältnisse sich erst hatten bilden können. „Erst wird eine Abstraktion aus einem Faktum gezogen, dann erklärt, dass dies Faktum auf dieser Abstraktion beruhe" (MEW 3, 469).

Fleischer knüpft an an der Bestimmung von Ideologie als „Beschäftigung mit Gedanken als mit selbstständigen, sich unabhängig entwickelnden, nur ihren eigenen Gesetzen unterworfenen Wesenheiten" (MEW 21, 203). Statt „Denken von Gegenständlichem" kommt es zu „Vergegenständlichungsweisen von Gedanken" (1977, 178f.). „Man hat die aller Welt bekannten ökonomischen Kategorien in eine wenig bekannte Sprache übersetzt, in der sie aussehen, als seien sie soeben funkelneu einem reinen Vernunftskopf entsprungen; dergestalt scheinen diese Kategorien einander zu erzeugen, sich zu verketten und auseinanderzugliedern. ... (Hegel) glaubt, die Welt mittels der Bewegung des Gedankens konstruieren zu können, während er nur die Gedanken, die in jedermanns Kopf sind, systematisch rekonstruiert ..." (MEW 4, 129f.). Dies ideologische Bewusstsein verfällt in seiner Abstraktheit und in seiner selbstbezüglichen Kreativität auf die „Begriffsanknüpfungsmethode" (MEW 19, 371). Verschiedene Behelfstricks des „Gedankenschmuggels" bei sachlich fehlendem Zusammenhang werden in der ‚Deutschen Ideologie' gewürdigt (MEW 3, 139f., 255ff. 286ff.). Auch in der Sozialwissenschaft lassen sich Denkformen identifizieren, die das Denken jenseits der wirklichen Gegenstände erleichtern: 1) Formelle Abstraktion, 2) Analogie und Vergleich, 3) Funktionalismus, 4) Versubjektivierung, 5) Verobjektivierung, 6) Faktoren- und Komponenten-Scheidung und -kombinatorik (vgl. Creydt 1997a).

Insofern das verselbstständigte Bewusstsein sich nicht in der gesellschaftlichen Welt verorten kann, muss es intern und aus eigener Macht und Kraft selbstgenügsam und selbstherrlich Ordnung stiften (vgl. a. MEW 3, 49). Besonders die in den Überbauten Tätigen, die das normale Bewusstsein der Gesellschaftsmitglieder jeweils ästhetisch, politisch, juristisch, pädagogisch o.a. artikulieren und homogenisieren, arbeiten an Ideologie als an einer Gestaltschließung, als einem „in sich zusammenhängenden Ausdruck, der sich nicht durch innere Widersprüche ins Gesicht schlägt" (MEW 39, 451; vgl. Engels zur Juristerei MEW 37, 491). Es entsteht ein „Selbstbewusstsein, das die Totalität seiner Welt in der Transparenz der eigenen Mythen erlebt" (Althusser 1974,138).

Fleischers (an Marx anknüpfende) Kritik an der Verselbstständigung der Gedankenabstraktion lässt sich zugleich lesen als Kritik an einer frivolen Geistesgeschäftigkeit. Fleischer vergegenwärtigt das Missverhältnis zwischen der luxurierenden Verausgabung, Verfeinerung und Verstiegenheit von Intelligenz und ihrer Not- Wendigkeit: „Es wirkt immer wieder faszinierend, welcher geistig-kulturelle Reichtum uns auf dem jetzigen Stand der Kulturindustrie jederzeit und bequem zugänglich wird, und es kann sich darin eine schrankenlose Beliebigkeit von lauter hochrespektablen Interessen und Kennerschaften ergehen. Um so mehr mag man es als einen Mangel empfinden, wenn inmitten solcher Fülle eine Konzentration gemeinschaftlicher Aufmerksamkeit auf einiges wenige streng Obligate, weil Lebenswichtige nicht stattfindet. Ein wichtiger Effekt des verbindlichen Zusammenwirkens wäre es, eine Konzentration auf den Kreis von Schlüsselproblemen des Zivilisationsprozesses zustande zu bringen" (1987, 231).

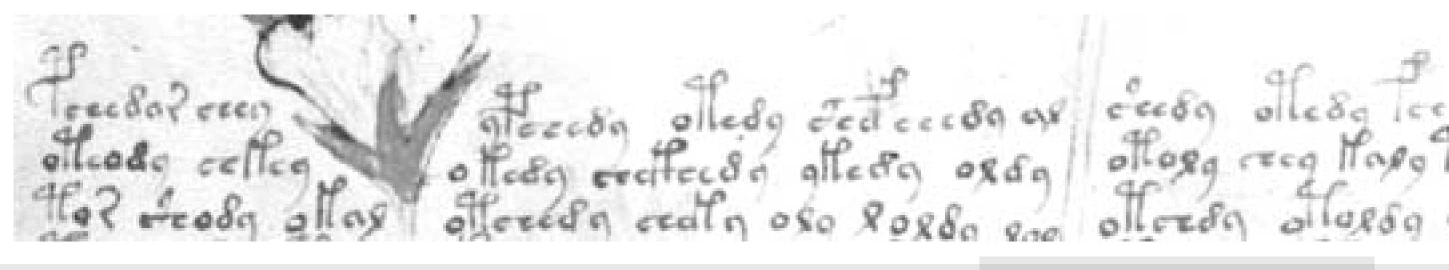
Die übertriebene Wertschätzung des Bewusstseins verbindet sich oft mit Konzepten der Zivilisierung und Humanisierung der Verhältnisse, die der Vorstellung einer Durch- oder Umsetzung von Ideen folgen. Es handelt sich dabei um das vierte Moment der Verselbstständigung des Bewusstseins. Fleischer kritisiert die „umgekehrte

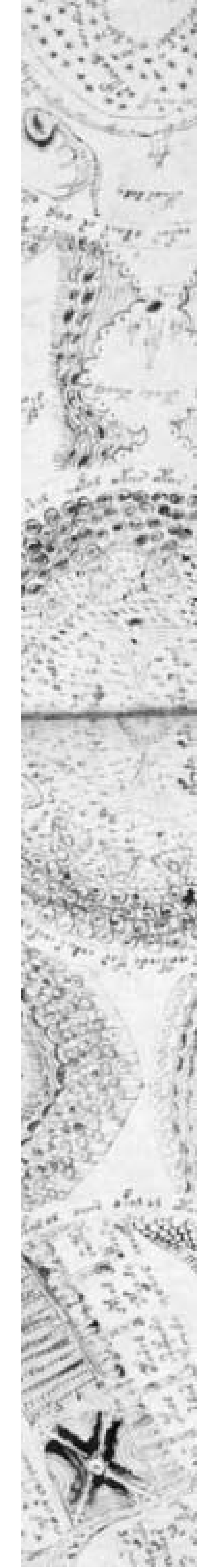
Proportionalität" zwischen „humanisierender Praxis" und der „ideellen Manifestationen des Humanismus; je mehr an effektiver Humanisierung, desto entbehrlicher der verbale Aufwand mit dem Humanismus" (1980a, 56). Es erscheine „als völlig zweifelhaft, ob die Ausformulierung der humanistischen Normen überhaupt einen relevanten Praxisbeitrag darstellt oder nur Ausdruck der unbehobenen Negativität einer bestehenden Praxislage ist" (ebd.).

Zur Förderung der Arbeit an der Gestaltung von Gesellschaft durch ihre Mitglieder müssten Fragen gestellt werden, die in der Rede von Normen und Idealen eher gerade verschwinden: „Fragen wir nach ihren (der Prozessbeteiligten – Verf.) wirklichen höheren und niederen, jedenfalls profanen Interessen, nach den elementaren Lebensinteressen der einen und nach den höheren sozialen Positionsinteressen der anderen; danach, wie solche Interessen sich in verschiedenen gesellschaftlichen Milieus ausgebildet, ausgebreitet und potenziert haben; wie sie in vielerlei parallele und gegenläufige Aktionen und endlich (in der russischen Revolution – Verf.) in einen vielschichtigen revolutionären Vitalprozess ausgemündet sind. Fragen wir schließlich stets danach, was an wirklichen Befähigungen bei den Prozessbeteiligten verschiedener Provenienz ausgebildet gewesen ist: was an zivilisatorisch-produktivem Leistungs- und Organisationsvermögen, was an personaler Eigenständigkeit und was an Befähigungen zu sozialer Kooperation und Integration; fragen wir zumal danach, wo jeweils die einen wie die anderen in die Schranken ihres Leistungsvermögens gebannt sind" (1989, 620). Auch der „handlungsmotivierende Effekt" solcher „Beschwörungen von Prinzipien" steht in Frage: „Eine Idee der Humanität bringt nichts eigenes hervor, sie bringt bestenfalls die humanisierende Potenz einer gegebenen gesellschaftlichen Gruppierung zum Ausdruck – und je reeller diese Potenz ist, umso unaufdringlicher wird ihr sprachlich-deklarierter Ausdruck sein" (1980a, 52). Gegenüber Normen und Idealen geht es um „hinreichend (und weitaus bestimmtere) Gründe" dafür, dass es solche Potenzen gibt. Sie sind „in den Kräftedispositionen der jeweiligen Gegenwart enthalten – und wem diese nicht hinreichend sind, der wird sich auch durch Begründungen auf einer Ebene höherer theoretischer Allgemeinheit dann auch nicht bestimmen lassen" (ebd., 52). Die im Normativismus pathetisch beschworenen Aufgaben und Ziele sind für Fleischer eher „abgeleitete Projektionspunkte aus den Aktionsrichtungen gegenwärtig wirksamer Energien, nicht Leuchtfeuer einer Zukunft, welche das Gegenwärtige zu sich hinzuziehen vermöchte. ... Nicht die Gegenwart ist Funktion der Zukunft, sondern die Zukunft ist Funktion der Gegenwart" (Dahmer, Fleischer 1976, 156).

Werte und Ideale beinhalten und befördern einen kritikwürdigen Modus von Praxis. Die „monumentalen Singular-Titel" der Ideale und Grundwerte blenden die „Vieldimensionalität von Weisen des Frei- und Gebundenseins, des Gleich- und Ungleichseins und des Solidarisch- und Gleichgültigseins (oder auch der Gegnerschaft)" aus und ebenso „die in allen diesen vielen Dimensionen vorkommenden sozialen Abstufungen und Mengenverteilungen" (Fleischer 1987, 167). Auch Sonderschichten in der Ethikdebatte können diesem Mangel nicht abhelfen: Die vielen notwendigen Konkretionen „aus der Essenz normativer Universalien zu deduzieren" bleibt der Vorsatz zu einer „überanstrengt- zwanghaften Veranstaltung" (ebd., s. a. Türcke 1989,78). Es geht vielmehr um einen Perspektivwechsel weg von der „Axiomatik von Prinzipien" hin zur „Analytik der wirklichen geschichtlichen Bewegung und ihrer menschlichen Grundqualifikationen" (1976, 245). Die ethische Rede nutze hier nicht nur wenig, sondern schade mit der ihr eigenen Verführung zum plakativen Gebrauch. „Die Gegenwart zeigt auch deshalb ein unklares Bild, weil authentische Beweggründe, Bereitschaften und Kompetenzen von vielerlei aufgesetzten Identifikationen verstellt sind" (Fleischer 1984, 141).

Viele Freunde der Werteorientierung scheinen nur allzu gern der Versuchung nachzugeben, sich bei ersten Prinzipien zu beruhigen und gewissermaßen das ‚Kleingedruckte' geflissentlich übersehen zu wollen. „Das Übel gedeiht hinter dem Ideal am besten" (Karl Kraus, Die letzten Tage der Menschheit). Der Teufel steckt im Detail. Problematisch, weil umstritten und entscheidend, sind weniger die ersten Prinzipien als die „Inhalts- und Maßbestimmungen, die Reichweitenbestimmungen von Verbindlichkeiten, die ‚im Prinzip' unstrittig sind und wo nur ein ‚Aber...' auf





dem Fuß folgt. ... ‚Du sollst nicht töten' – aber es gibt Konstellationen, in denen du es nicht nur darfst, sondern sogar sollst" (1987, 113).[7]

Zudem reproduziert die Selbstbeflügelung durch Werte und Ideale eine Unmündigkeit, in der die Menschen sich nicht auffassen können aus und in ihrer Welt, sondern gerade in autoritativer Unterstellung unter höhere Verbindlichkeiten und Bestimmungen ihr Heil suchen. „Im Grund aber ist es nur Indiz einer unbehobenen praktischen Schwäche, wenn jemand sich auf solche Instanzen berufen muss und nicht in der Wirklichkeit selbst eine neue, höhere humane Energie aufbieten kann. Es ist nicht nur eine ernüchternde negative Einsicht, sondern es steht auch eine positive Kraft dahinter, wenn man auf solche übergeschichtlichen Leitideen verzichtet und alle Legislativen des menschlich-geschichtlichen Bildungsprozesses im Möglichkeitshorizont des hic et nunc beschlossen findet. In diesem Sinne heißt es, ‚dass die Menschen sich jedesmal so weit befreiten, als nicht ihr Ideal vom Menschen, sondern die existierenden Produktivkräfte ihnen vorschrieben und erlaubten' (Deutsche Ideologie)" (Fleischer 1976, 244). Für Fleischer beinhalten die Produktivkräfte nicht nur den technischen Fortschritt, sondern auch „die produktiven Energien, Qualifikationen und Betätigungsansprüche maßgebender Produzentengruppen" (Fleischer 1987b, 29).

Statt über das Wollen und Können pflegt man sich normativistisch über das Sollen und Müssen zu ergehen, „solange nicht ausgemacht ist, wer aus eigenstem Antrieb etwas in Gang bringen wird" (1982, 349f.). Das „normative Gestikulieren mit den Erfordernissen und Aufgaben höherer und höchster Ordnung" stellt nur dann einen Beitrag zur Freisetzung der Eigenantriebe dar, wenn die „leere rhetorische Geste" und die „inkompetente, unreife oder neurotische Politik" überwunden werden (ebd.). Die von Ansprüchen und Vorsätzen absorbierte Aufmerksamkeit ist zu überführen in eine Vergegenwärtigung der „Maßbestimmungen, Verknüpfungs- und Dissoziierungsweisen von selbstbestimmter und fremdbestimmter Tätigkeit, von Solidaritätsfähigkeit und Interessenpartikularität" (1977, 193). Es geht um die „Analytik und Metrik sozialer Verbindungs- und Trennungsenergien in ihrer jeweiligen Feldverteilung" (1980, 418). Das Terrain, auf dem der gelebte Ethos tatsächlich zu befördern oder zu hemmen ist, eröffnet sich, wenn auf die „praktischen Akte der Verstärkung und Verbreitung gesellschaftlicher Handlungspotentiale" gesehen wird. Wir haben es zu tun mit „Wachstumsdimensionen von Fähigkeiten, mit anteiligen Verschiebungen in ihren Kompositionsverhältnissen und mit der Zunahme von Handlungs-Reichweiten: Wie steht es jeweils um die relative Erweiterung von Potenzen der Selbsttätigkeit, um die Ausweitung ihres Dimensionsreichtums und des Aktionsradius, in dem sie eine Integration herbeizuführen vermögen" ? (1978, 57) Das sittliche Bewusstsein könne nichts anderes sein als das bewusste sittliche Sein, und das sittliche Sein der Menschen liege in den „Gesittungsqualitäten ihres wirklichen Lebensprozesses" (1984, 134). Fleischer folgt hier Hegels Aufmerksamkeitsverlagerung weg von den moralischen Exaltationen hin zur Sittlichkeit oder zum Ethos als „normativ festgestellter personal-sozialer Verhaltenskultur in den Güterverhältnissen menschlichen Einzel- und Zusammenlebens. Als ein Ensemble praktischer Ansprüche, Befähigungen, Bereitschaften und Leistungen ist das Ethos nicht, wie es die schulmarxistische Lesart will, eine ‚Bewusstseinsform', sondern eine Dimension des ‚Seins'" (1993, 277).

Das hier in seinen Grundzügen skizzierte Materialismuskonzept Fleischers trägt bei zu einer Ernüchterung, die nicht im Positivismus und Pragmatismus endet. Fleischer leitet dazu an, die Komplementarität von vermeintlichen Sachzwängen und „ideomagischer" (Fleischer) (über)kompensatorischer Aufplusterung (s. a. Marx zur Kritik des politisierenden Staatsbürger-Enthusiasmus in MEW 1, 355f., 360, 401f.) als eine Problematik zu begreifen und auf dem dieser Problematik zugrunde liegenden Feld sich Rechenschaft über Kräfte und Konstellationen von jedweder möglichen substanziellen Veränderung abzulegen. Fleischer folgt der Maxime, die Humanität in „theoretisch-analytische Begriffe (zu) transformieren ... in der Überzeugung, dass es bedeutsamer sein kann, eine wirkliche humanisierende Potenz zu diagnostizieren als eine ideale humane Potenzialität zu be-

schwören“ (1980a, 52) – sei es in der „selbstgefälligen und überhöhenden Deutung des Erreichten“ oder in der „unzufriedenen Beschwörung dessen, was nicht erreicht, verfehlt oder gar verraten worden ist“ (ebd., 50). Das Vernünftige sei „nur als ein Wirkliches fassbar; die Kritik ist nicht mehr ein Konfrontieren der Wirklichkeit mit einer Idee, sondern einer Wirklichkeit mit einer anderen“ (1993, 266).

Hansgeorg Conert hat zu Recht die mangelnde Berücksichtigung von Strukturen bei Fleischer kritisiert.[8] Wenn Fleischer der „kapitalistischen Produktion den Charakter eines offen-kontingenten Aggregats von Prozessen“ zuschreibt (1993, 52), so übergeht er damit die Grenzen der kapitalistischen Formen (s. Creydt 2000, 216ff.), die Marx in seinen Schriften zum ‚Kapital' herausarbeitet. Fleischers Verdikt, diese „Kapital-Analyse (sei) nicht den höchsten Einsatz wert“ gewesen (1993, 52), zeigt einen Mangel an Kapitalismustheorie. Auffällig wird dies z. B., wenn Fleischer den Wachstumszwang auf eine etwas nebulös ausfallende (Über-)Mobilisation zurückführt (1993, 170f., s. a. 2001, 49) und die Konkurrenz der Kapitale und die ihr eigenen Zugzwänge aus dem Spiel lässt. Als Schranke seiner eigenen Ideologietheorie macht sich geltend, dass Fleischer Ideologie im Horizont eines gesellschaftsformations-unspezifischen Praxisbegriffs fasst. Damit werden jene Bewusstseinsmomente nicht mehr darstellbar, die Marx in seinen Schriften zum Kapital bestimmt erklärt als in eins aus der kapitalistischen Ökonomie hervorgehend und als sie notwendig mystifizierend gedanklich verarbeitend. Es handelt sich um den sog. Waren-, Geld-, Lohn- und Kapitalfetisch, um die Mystifikationen der Konkurrenz und der Oberfläche sowie die Mystifikationen der Börse als „Mutter aller verrückten Formen“ (Marx). Auffällig ist überdies, dass Fleischer die Schwierigkeiten der Praxis nicht auf die Probleme bezieht, die einer Gestaltung der Gesellschaftsstrukturen und der gesellschaftlichen Lebensweise durch die Gesellschaftsmitglieder entgegenstehen. Fleischers in Bezug auf die Gesellschaftsformation unspezifischer Praxisbegriff wäre allerdings insofern in der Realität selbst objektiv fundiert, als Probleme der Selbstvergesellschaftung und der entsprechenden Gesellschaftsgestaltung (im Unterschied zu einer despotischen oder theokratischen Vergesellschaftung von oben und einer indirekten Vergesellschaftung auf Waren-, Arbeits- und Kapitalmärkten) nicht allein in den kapitalistischen Reichtumsstrukturen gründen. Auch die davon unterschiedenen, wenn auch real kapitalistisch überdeterminierten modernen Strukturen geben der Gesellschaftsgestaltung bislang ungelöste Probleme auf (vgl. dazu und zum Folgenden Creydt 2000).

Ausbeutungs-, Herrschafts- und Unterdrückungsverhältnisse sind ein sich in andere Strukturen (Arbeitsteilung, gesellschaftliche Synthesis, Verhältnis der Individuen zu den Techniken, Organisationen und Reichtümern usw.) einbauendes und sie überformendes Moment. Ausbeutung reproduziert sich selbst, wird aber erst möglich durch die Schwierigkeiten, die in den Strukturen liegen, in die bspw. Ausbeutung sich einbaut. Diese Schwierigkeiten betreffen die Gestaltung der Gesellschaftsstrukturen durch ihre Mitglieder selbst. Es gibt keine Überwindung von Ausbeutung, Herrschaft und Unterdrückung ohne die Überwindung jener Gesellschaftsstrukturen,

- die zwischen den Akteuren systemisch und systematisch Gleichgültigkeit, Konkurrenz, Interessendivergenz und Intransparenz der gemeinsamen Perspektiven und damit Schwierigkeiten kollektiven Handelns erzeugen[9];

- die zwischen den gesellschaftlichen Techniken, Organisationen und Reichtümern einerseits und den Individuen andererseits notwendige Gegensätze erzeugen sowie Subalternität, Bornierung der Individuen, Fesselung an die jeweilige arbeitsteilige Sondersphäre inkl. Fachidiotentum[10];

- die banale, überanstrengende oder hohe Spezialisierung beinhaltende Arbeiten erfordern und damit die Individuen in einem Maße und auf eine Weise absorbieren, so dass für eine Gestaltung von Gesellschaft nicht viel Aufmerksamkeit, Energie und Wissen übrig bleibt;

- die eine Massenhaftigkeit von Gütern, Dienstleistungen und Handlungen beinhalten. Kommt dieser Massenhaftigkeit eine sozial zentrale Rolle zu, so liegt eine die Gesellschaft dominierende formale, administrativ-bürokratische Verarbeitungsweise nahe. Mit ihr gehen dann eng gestellte Selektionsfilter einher, die allein durch ebenso sachfremde wie komplexitätsreduzierende Formalisierungen und Neutralisierungen die gesellschaftliche Synthesis vor ihrer Zersplitterung bewahren.

Fleischers Ansatz findet seine Grenze darin, dass die Beschreibung der Praxis und ihrer Probleme – und damit auch die Analyse der Ideologie – insofern formal verbleibt, als die genannten, sozialstrukturell beschreibbaren zentralen Ursachen des Nichtzustandekommens der mit Fleischer thematisierbaren Praxis einer Selbstvergesellschaftung und entsprechenden Gestaltung von Gesellschaftsstrukturen und Lebensweisen von ihm nicht thematisiert werden. Es fragt sich allerdings, ob der an Fleischer kritisierte Aufmerksamkeitsmangel in Bezug auf Form- und

Strukturaspekte sein Materialismuskonzept notwendig infrage stellt oder nur eine fragwürdige Festlegung Fleischers in einem von ihm mit Gewinn aufgespannten Horizont betrifft. Wäre Letzteres der Fall, so ließe sich das Materialismuskonzept umbauen auf eine Aufmerksamkeit hin für Strukturen und Institutionen und für die allererst in ihrem Horizont beschreibbaren Probleme der Synthesis von Akteuren und ihrer Gesellschaftsgestaltung. Dies betrifft moderne und kapitalistische Strukturen. Fleischers Festlegung auf einen „sozialanthropologischen und nicht struktursoziologischen“ Praxisbegriff (1993, 223) verengt die Möglichkeiten des von Fleischer vorgetragenen Materialismuskonzeptes ohne Not.

**E-Mail: M.Creydt@t-online.de**

**Anmerkungen:**

1 Ich konzentriere mich auf ein Moment von Fleischers Werk und sehe ab bspw. von einer Diskussion seiner in den 60er Jahren erschienenen Studien zur Philosophie im Realen Sozialismus, von Fleischers Marxinterpretation und der in ihr enthaltenen Philosophiekritik (vgl. bspw. 1976), von seiner treffenden Kritik an Habermas (1980), von seinen Überlegungen zum ‚Realen Sozialismus' (1978, 1989, 1990a) und von seiner grundlegenden, wohl wichtigsten Veröffentlichung, einer „Kritik des moralischen Bewusstseins“ (1987). Ich sehe auch ab von Fleischers letztem Marx-Buch (1993).

2 Max Weber denkt bei ‚historischem Materialismus' an eine Theorie, die „die Gesamtheit der Kulturerscheinungen als Produkt oder als Funktion ‚materieller' Interessenkonstellationen deduzieren“ (1982, 166; 1988, 192) möchte, oder an einen ökonomischen Determinismus, der die Kulturerscheinungen „aus sich geschaffen“ habe (1988,11). Vgl. zur Auseinandersetzung mit Materialismuskritiken auch meinen Aufsatz zu Webers ‚Protestantischer Ethik' (Creydt 1997).

3 Ein in Fleischers Analyse zu wenig berücksichtigtes Moment besteht im Druck auf die Individuen, wenigstens mental Herr ihrer Lebensführung zu sein. Zugrunde liegen die Imperative der Subjektform. Sie nötigt dazu, das eigene Leben von innen her zu leben und eine eigene Identität zu finden und zu bewahren. Als Identität und Autonomie wird gesucht und gepflegt, was zugleich den Zwang darstellt, die stattfindende individuelle Existenz als ‚eigenes' Leben sich vorzustellen, wenn nicht sogar zum eigenen ‚Projekt' umzudeuten, wenigstens aber subjektiv Ordnung zu bewerkstelligen – bei objektiv-gesellschaftlicher Unordnung und untereinander nur schwer oder nicht zu vereinbarenden Handlungsanforderungen sowie undurchsichtigen Voraussetzungen und unabsehbaren Konsequenzen des eigenen Handelns.

4 „Alle Mythologie überwindet und gestaltet die Naturkräfte in der Einbildung und durch die Einbildung; verschwindet also mit der wirklichen Herrschaft über dieselben“ (Marx 1974, 30).

5 Werden ökonomisch durch die Vereinzelung der Produktionsagenten zu selbstständigen Personen Privatinteressen allgemein und juristisch Willensverhältnisse notwendig, so bildet der Wille anders als in der Ökonomie, in der hinter dem Rücken der Menschen Ausgleichsbewegungen von Profitraten usw. herrschen, in den Bereichen des Überbaus den Ausgangspunkt des Handelns. Dadurch, dass in den verschiedenen Überbaubereichen mit Bewusstsein an der gesellschaftlichen Wirklichkeit gearbeitet wird, entsteht eine „idealistische Drehung im Bewusstsein der Handelnden“ dergestalt, „dass sie ... ihre gesamten gesellschaftlichen Daseinsbedingungen zurückführen auf ihren freien Willen“ (Herkommer 1985, 69).

6 Engels spricht von Moral und Juristerei als Sphären, in die man uns „versetzt“, wenn man die Gesellschaftsstruktur unangetastet lassen „und doch ihre missliebigen, aber notwendigen Folgen abschaffen will. … Wie Proudhon uns aus der Ökonomie in die Juristerei, so versetzt uns hier unser Bourgeoissozialist aus der Ökonomie in die Moral“ (MEW 18, 237).

7 Fleischer nutzt aufgrund seiner kapitalismustheoretischen Abstinenz nicht das Potenzial der Kritik der politischen Ökonomie, den inhaltlich bestimmten (und kontra-intuitiven) Beitrag der Ideale (vgl. Creydt 2000; zum Ideal ‚Gerechtigkeit' vgl. Creydt 2005) zur Reproduktion der sich (nur) scheinbar zu den Idealen im Gegensatz befindenden gesellschaftlichen Objektivität zu dechiffrieren. Ein hässlicher Nachteil von Werten und Idealen ist, dass man oftmals „in dem Maß, wie der Schatten Gestalt annimmt, bemerkt, dass diese Gestalt, weit entfernt, ihre erträumte Verklärung zu sein, just die gegenwärtige Gestalt der Gesellschaft ist“ (MEW 4, 105).

8 „Das ‚Soziologische' hat seine Essenz nicht in irgendwelchen ‚Strukturen', sondern im Inhalt und Modus der sozialen Interaktion zwischen je bestimmten Partnern und Kontrahenten, die distinkt als Individuen im Blick sind“ (1993, 109).

9 Es handelt sich u.a. um:
– Spaltungen zwischen den verschiedenen Bevölkerungssegmenten und eine Partikularisierung und Aufsplitterung von Betroffenheiten und Aufmerksamkeiten;
– gegenseitige Intransparenz der verschiedenen Bereiche und schwierige Übersetzbarkeit zwischen partikularen Perspektiven bis hin zum babylonischen Sprachgewirr;
– Interessendivergenzen und -gegensätze, soziale Schließungen und Konkurrenzen;
– Differenzen zwischen kurz- und langfristigen Interessen, Chancen für Externalisierung und Vorteilnahme zu Lasten anderer und für Trittbrettfahrerverhalten, Absorption sozialer Energie in Nullsummenspielen; Auszahlungs- und Rückkoppelungsordnungen, die unkooperatives Handeln belohnen.

10 Es handelt sich u. a. um :
– Komplexität, die Gestaltungswünsche aufgrund nicht beherrschbarer und nicht intendierter Effekte entmutigt und individuelle Informationsverarbeitung überfordert;
– Ansprüche abweisende ‚Sachgesetze', Zuschreibungen von Zuständigkeiten und Unzuständigkeiten, gegenseitige Steigerung von Subalternität und ‚Kompetenz', sachgerechte und sachfremde Legitimationen von Fremdwissenabhängigkeit und Weisungsbefugnis sowie die Schwierigkeit, zwischen beiden zu unterscheiden;
– ein Missverhältnis zwischen dem in gesellschaftliche Organisationen und Produktivkräfte investierten Reichtum und dem Vermögen der Gesellschaftsmitglieder, die Reichtumsproduktion, -organisation, -zirkulation und -administration auf eine Weise gesellschaftlich zu gestalten, die nicht auf eine Verselbstständigung des Reichtums gegen die Menschen hinausläuft. Auch aus diesem Missverhältnis erwachsen Machtgefälle sowie der Gesellschaftsgestaltung abträgliche Einschüchterungs- und Entmutigungseffekte.

**Literatur:**

**Althusser, Louis** 1974: Bertolazzi und Brecht. Bemerkungen über materialistisches Theater. In: Alternative H. 97, 17. Jg.
**Conert, Hansgeorg** 1994: Epochenphänomen Marxismus. Eine Auseinandersetzung mit Helmut Fleischer über die Aktualität von Marx. In: Sozialismus H. 6, 21. Jg.
**Creydt, Meinhard** 1997: Protestantische Ethik als gesellschaftlicher 'Weichensteller'? Zur Kritik an M. Webers pluralistischer Interdependenztheorie. In: Das Argument H. 222
Ders. 1997a: Regeln (nicht nur) der soziologischen Methode. In: Das Argument H. 222, 1997, S. 675 - 84
Ders. 2000: Theorie gesellschaftlicher Müdigkeit. Frankf. M.
Ders. 2005: Das Elend der Gerechtigkeit – Gerechtigkeit als normatives Pendant sozialen Elends. In: Streifzüge Nr. 34, Wien)
Meine Artikel sind enthalten auf der Seite www.meinhard-creydt.de/cms.
**Dahmer, Helmut; Fleischer, Helmut** 1976: Karl Marx. In: Käsler, Dirk (Hg.): Klassiker des Soziologischen Denkens. Bd. 1 München
**Fleischer, Helmut** 1971: Methodologische Vorüberlegungen zum Begreifen revolutionärer Praxis (zur Kritik des programmatischen Normativismus). In: Permanente Revolution. Zeitschrift der GIM Berlin H. 1/2
Ders. 1976: Die Wendung der Philosophie zur Praxis. In: Speck, J. (Hg.): Grundprobleme der großen Philosophen – Philosophie der Neuzeit II. Göttingen
Ders. 1977: Warum eigentlich Materialismus? In: Jaeggi, Urs; Honneth, Axel (Hg.): Theorien des historischen Materialismus. Frankf.M.
Ders. 1977a: Parteilichkeit und Objektivität im Geschichtsdenken nach Marx. In: R. Koselleck, W.J. Mommsen u. J. Rüsen (Hg.): Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft. München 1977
Ders. 1978: Denkformen in Sachen Sozialismus. In: Wolter, U (Hg.): Sozialismusdebatte. Berlin
Ders. 1980: Über die normative Kraft im Wirklichen. In: Jaeggi, Urs; Honneth, Axel (Hg.): Arbeit, Handlung, Normativität. Frankf.M.
Ders. 1980a: Sozialismus, Humanismus, Anthropologie. In: Bloch, Ernst u.a. (Hg.): Marxismus und Anthropologie (FS L. Kofler) Bochum
Ders. 1982: Begreifen der Praxis. In: Grauer, Michael; Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (Hg.): Grundlinien und Perspektiven einer Philosophie der Praxis. Kasseler Philos. Schriften Bd. 7. Kassel
Ders.1982a: Geschichte ohne Heilsgewissheit. In: Heinemann, Gottfried; Schmied-Kowarzik, W. (Hg.): Sabotage des Schicksals (FS U. Sonnemann). Tübingen
Ders. 1984: Ethische Aufklärung. In: Neue Rundschau 95. Jg., H. 1/2
Ders. 1987: Ethik ohne Imperativ. Zur Kritik des moralischen Bewusstseins. Frankf.M.
Ders. 1987a: Jenseits von Strategie und Mobilisierung. In: Kommune H.7, 5. Jg.
Ders. 1987b: Der lange Abschied der populistischen Linken. In: Kommune H.2
Ders. 1989: Zur Historisierung des Sowjetsozialismus. In: Universitas H.7
Ders. 1990: Zum Ausgang der proletarischen Revolution. In: Widerspruch- Münchner Zeitschrift für Philosophie, H. 19/20 10.Jg.
Ders. 1990a: Sozialismus am Ende? An die Gebildeten unter seinen Freunden und Verächtern. In: Kommune H. 10
Ders. 1991: Materialisierter Kritizismus. In: Lutz-Bachmann, Matthias; Schmid-Noerr, Gunzelin (Hg.): Kritischer Materialismus. München
Ders. 1993: Epochenphänomen Marxismus. Hannover
Ders. 2001: Politikum Zivilisation. Weltkampf gegen den Terrorismus. In: Kommune H. 11, 19. Jg.
**Herkommer, Sebastian** 1985: Einführung Ideologie. Hamburg
**Marx, Karl** 1974: Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie. Berlin DDR
**Negt, Oskar; Kluge, Alexander** 1981: Geschichte und Eigensinn
**Türcke, Christoph** 1989: Die neue Geschäftigkeit – Zum Ethik- und Geistesbetrieb. Lüneburg
**Weber, Max** 1988: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen 1988
Ders.1982: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre Tübingen.

Paul Pop

# Ist Sex subversiv? Linke Theorien der sexuellen Befreiung und *Gender*-Dekonstruktion

## Teil 2: Von der feministischen Sex-Debatte zum postmodernen *Gender-Trouble*

Am 13.September 1968 flogen auf einer Delegiertenkonferenz drei Tomaten auf grinsende Männer am Vorstandtisch des SDS (Sozialistischer Deutscher Studentenbund). Die männlichen Genossen hatten offensichtlich der Rede von Helke Sander vom „Aktionsrat zur Befreiung der Frau" nicht ernsthaft genug zuhören wollen. Dieser Tomatenwurf wird weithin als der Beginn der zweiten oder neuen Frauenbewegung in Deutschland angesehen. Unter dem Motto „Befreit die sozialistischen Eminenzen von ihren bürgerlichen Schwänzen" organisierten sich nun die Frauen innerhalb der neuen Linken und wandten sich gegen „sozialistischen Bumszwang" und „Orgasmusterror". Frauen stellten die Arbeitsteilung innerhalb der neuen Linken und der Kommunen in Frage. Im Umfeld der APO (Außerparlamentarische Opposition) versuchte die Kinderladen-Bewegung eine Alternative zur herkömmlichen Kleinfamilie zu schaffen. Organisierten sich die Frauen anfangs noch gemeinsam mit den Männern und formulierten ihre Kritik im freudo-marxistischen Framework, so entstand in Folge auch in Deutschland der Feminismus als eigenständige Theorie und Bewegung.

In diesem Artikel sollen zunächst einige Theorien zur Sexualität des Feminismus dargestellt werden. Während die „Anti-Sex"-FeministInnen im heterosexuellen Geschlechtsverkehr hauptsächlich eine Unterdrückungspraxis der Frauen durch die Männer sahen, sprachen die libertären FeministInnen der Sexualität durchaus noch Befreiungspotential zu. Für eine vollkommen neue Sichtweise von Sexualität sorgte dagegen Michel Foucault, indem er Sexualität als Konstruktion aus dem 19.Jahrhundert entlarvte und sich gegen die Repressionshypothese von Wilhelm Reich wandte. Anknüpfend an Foucault entwickelte sich seit den 80er Jahren ein postmoderner Feminismus, der das Weltbild der zweiten Frauenbewegung stark in Frage stellte und sich der Dekonstruktion von Geschlecht als solches zuwandte.

Dieser Artikel gibt eine Übersicht über wichtige Fragen und Theoriestränge in der Sex-Debatte von 1968 bis heute. Wie schon im ersten Teil des Artikels, erschienen in grundrisse Nr. 20, werden die zentralen Thesen einiger wichtiger Werke dargestellt und eingeordnet. Die Auswahl soll weder einen Kanon darstellen noch ist sie repräsentativ.

Natürlich ist der Artikel auch nicht unbeeinflusst von der Tatsache, dass ihn ein heterosexueller Mann geschrieben hat, der in der marxistischen Linken politisiert wurde. Am Ende des Artikels wird versucht, die Frage „Ist Sex subversiv?“ zu beantworten.

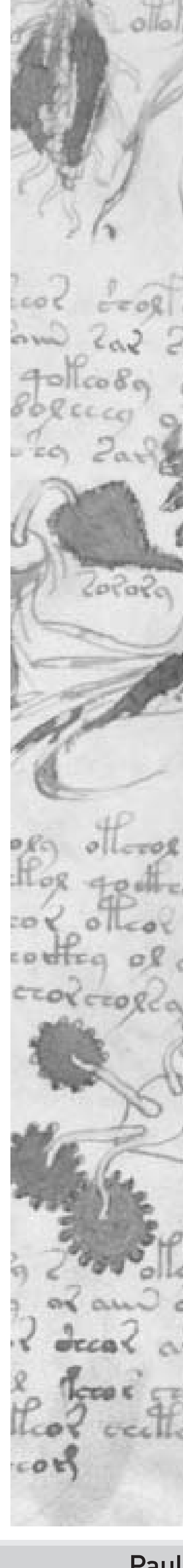
### I. Feministische Diskurse: Befreiung der Frau von patriarchalem Sex und Kleinfamilie

Unter sexueller Befreiung verstehen 1968 die meisten Linken nicht eine qualitative Veränderung des Sexes und eine Infragestellung der Geschlechteridentitäten, sondern eine quantitative Ausweitung der heterosexuellen Sexualkontakte (Schwenken 1999). Zwar tritt man in Allgemeinen für die Befreiung der Frau ein, die Machtverhältnisse in den eigenen Reihen werden aber kaum thematisiert. Als die Frauen nun die patriarchalen Strukturen in den linken Organisationen in Frage stellen, suchen sie nach theoretischen Bezugspunkten und lesen wieder Engels „Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates“ oder August Bebel „Die Frau und der Sozialismus“. Feministinnen wie Firestone (1987) oder Mitchell (1976) glauben, durch eine kritische Leseart von Freud eine Kritik am Patriarchat formulieren zu können, während andere wie Millet (1982) die Psychoanalyse für eine zutiefst frauenfeindliche Theorie halten. Wieder entdeckt wird auch Simone de Beauvoirs „Enzyklopädie des Feminismus“: „Das andere Geschlecht: Sitte und Sexus der Frau“ von 1949. Ein anderer wichtiger Bezugspunkt ist das „*women liberation movement*“ aus den USA.

### Firestone: Der kybernetisch-feministische Kommunismus

Meiner Meinung nach ist „Frauenbefreiung und sexuelle Revolution“ von Shulamith Firestone eine der interessantesten und radikalsten feministischen Schriften der 70er Jahre. Deshalb möchte ich dieses Buch in Bezug auf die Sex-Debatte ausführlicher vorstellen. Es erschien 1970 in den USA und galt dort lange als das Manifest der Frauenbewegung. Später wurde es auch in Deutschland zum Klassiker. Das Buch beginnt mit einem Zitat von Friedrich Engels und stammt aus einer Zeit als der Feminismus noch einen starken Bezug zum Marxismus hatte. Firestone umreißt ihr Programm der feministischen Revolution so: „Und genau wie am Ende einer sozialistischen Revolution nicht nur die Abschaffung von ökonomischen Klassenprivilegien, sondern die Aufhebung der Klassenunterschiede selbst steht, so muss die feministische Revolution, im Gegensatz zur ersten feministischen Bewegung, nicht einfach auf die Beseitigung männlicher Privilegien, sondern der Geschlechtsunterschiede selbst zielen: genitale Unterschiede zwischen den Geschlechtern hätten dann keine gesellschaftliche Bedeutung mehr“. Anstelle der Hetero-Homo-Bisexualität würde dann eine „polymorphe Perversion“, sprich Pansexualität, treten. „Die Reproduktion der Art allein durch ein Geschlecht zugunsten beider Geschlechter würde durch künstliche Fortpflanzung ersetzt werden (oder zumindest eine freie Entscheidung für oder gegen diese Möglichkeit erlauben)... Die Arbeitsteilung hätte ein Ende durch die Abschaffung von Arbeit überhaupt (durch die Kybernetik). Die Tyrannei der Familie wäre zerschlagen“ (Firestone 1987: S.19). Firestones Vorstellungen sind deutlich von Marcuse beeinflusst, aber auch von Kybernetik-Utopien jener Zeit (Erklärung von Kybernetik siehe http://de.wikipedia.org/wiki/Kybernetik). Firestones „kybernetischer Kommunismus“ bedarf allerdings einer Übergangsphase, in der es ein garantiertes Grundeinkommen vom Staat für alle gibt: „Dieses feste Einkommen würde ganz von selbst, wenn es gleichmäßig an Männer, Frauen und Kinder, ungeachtet ihres Alters, ihrer Ausbildung, ihres Status oder ihrer Geburt, gezahlt wird, auf einen Schlag das gesamte ökonomische Klassensystem egalisieren“ (ebenda: S.256f.).

Auffällig an Firestones Buch ist, dass 1970 noch nicht die Männer die Hauptgegner sind, sondern die Familie. In der biologischen Kleinfamilie sieht Firestone den Hort der Unterdrückung von Frauen und Kindern und die Quelle psychologischer, ökonomischer und politischer Unterdrückung in der Gesellschaft überhaupt. Ähnlich wie Wilhelm Reich erklärt Firestone das Scheitern der russischen Revolution: „Die russische Revolution hat versagt, eine klassenlose Gesellschaft zu schaffen, weil sie nur einen halbherzigen Versuch gemacht hat, die Familie und die



sexuelle Unterdrückung abzuschaffen" (ebenda: S.231). Anstelle der Familie sollen Wohngemeinschaften von ca. 10 Erwachsenen plus Kinder treten, die einen Vertrag für das Zusammenleben von sieben bis 10 Jahren schließen, sprich „eine Zeitspanne die notwendig ist, damit die Kinder in einer stabilen Struktur aufwachsen" (ebenda: S.252). In diesen Wohngemeinschaften sollen sich alle um die Kinder kümmern. Aus einer biologischen Elternschaft darf deshalb kein Besitzanspruch bezüglich der Kinder abgeleitet werden. Gefällt es den Kindern in einer Wohngemeinschaft nicht, so können sie in eine andere wechseln. Erwachsene haben allerdings erst nach sieben bis zehn Jahren das Recht vor einem Gericht die „Scheidung" von der Wohngemeinschaft durchzusetzen (ebenda: S.255).

Die Kinderfrage liegt Firestone besonders am Herzen. Im Kapitel „Nieder mit der Kindheit" versucht sie, die Kindheit als soziale Konstruktion der Neuzeit zu entlarven, die die Kinder entmündigt und von den Erwachsenen abhängig gemacht habe. Durch die Theorien von der Schwäche und Unschuld der Kinder würden diese von der Erwachsenenwelt abgesondert und ihre Sexualität unterdrückt werden. Sie fordert deshalb: „Alle Institutionen, die die Geschlechter trennen oder Kinder von der Gesellschaft der Erwachsenen ausschließen, müssen zerstört werden. (Nieder mit der Schule!)" (ebenda: S.227). Nach der Abschaffung des Begriffs der Kindheit sollen alle Kinder die vollen ökonomischen, sexuellen und politischen Rechte wie Erwachsene genießen. „Das Kind wird weiterhin intime Liebesbeziehungen anknüpfen können, oder an der Stelle enger Bindungen zu einer vorgegebenen ‚Mutter' oder einem ‚Vater', wird das Kind diese Bindung zu Personen eigener Wahl, unabhängig von deren Alter oder Geschlecht, aufbauen können" (ebenda: S.261). In den Wohngemeinschaften, die die Kleinfamilie ersetzen sollen, verliert nach Firestone das Inzest-Tabu seine Funktion. „So gesehen könnten die Erwachsenen ohne das Inzest-Tabu nach einigen wenigen Generationen zu einer natürlichen polymorphen Sexualität zurückfinden (...). Beziehungen mit Kindern würden soviel genitale Sexualität beinhalten, wie es dem Kind möglich ist – wahrscheinlich erheblich mehr, als wir jetzt glauben –, doch weil die genitale Sexualität nicht mehr Brennpunkt einer Beziehung ist, wäre das Fehlen eines Orgasmus kein ernsthaftes Problem" (ebenda: S.262). Solche Formulierungen würden heute vielleicht strafrechtliche Konsequenzen nach sich ziehen. Firestones Ideen sind 1970 stark von den Diskursen der antiautoritären Erziehung geprägt. Heute stellen die meisten Feministinnen nicht die sexuelle Befreiung der Kinder, sondern den Schutz der Kinder vor sexuellen Übergriffen der Männer in den Vordergrund. Wie Reich konstruiert Firestone eine Natürlichkeit der Sexualität, in diesem Fall eine polymorphe Pansexualität, von deren Standpunkt aus sie die genitale Sexualität kritisiert. Beide Natürlichkeitspostulate werden vom postmodernen Feminismus stark kritisiert.

An Firestones Text wird deutlich, dass der Versuch, eine Utopie im Detail zu beschreiben, schon 30 Jahre später die LeserInnen erschaudern lässt. Vor allem der technische Aspekt ihrer Utopie erscheint aus heutiger Sicht grotesk und das Wort Kybernetik werden viele noch nicht einmal kennen. Ihr völlig unkritisches Eintreten für künstliche Fortpflanzung erscheint heute unverständlich. Firestone geht von einer recht naiven Neutralität der Technik aus: Sind die Wissenschaften einmal dem bürgerlichen Patriarchat entrissen, können sie im kybernetischen Kommunismus für die Befreiung der Frau eingesetzt werden. Polemisch ausgedrückt: „Stammzellenforschung in Frauenhand ist sicher".

Ähnlich wie beim orthodoxen Marxismus-Leninismus erscheint die Befreiung als Automatismus. Die Familie ersetzt bei Firestone das Privateigentum als Hauptgegner. Ist die Familie erst einmal zerschlagen, verschwindet alle Unterdrückung. Neue Formen von Abhängigkeiten werden kaum thematisiert. Sich von einer Wohngemeinschaft erst nach sieben bis zehn Jahren scheiden lassen zu können, erscheint mir mehr als „Gefängnis" als die heutige bürgerliche Ehe, die in einem Drittel der Fälle schon nach einigen Jahren zerfällt. Schon Simon de Beauvoir wendet sich in ihrem Klassiker „Das andere Geschlecht" gegen einen Automatismus der Befreiung: „Außerdem bedeutet die Abschaffung der Familie nicht zwangsläufig die Befreiung der Frau: das Beispiel Spartas und das des Naziregimes beweisen, dass die Frau, auch wenn sie unmittelbar dem Staat unterstellt ist, deshalb von Männern nicht weniger unterdrückt werden kann" (de Beauvoir 2005: S.83). Sicher schwebt Firestone keine Staatstyrannei vor, aber die Auflösung der Familie kann wieder zu neuen Herrschaftsformen über Frauen und Kinder führen.

### Der radikale Feminismus: Koitus als Herrschaftsinstrument des Patriarchats

Ein zentrales Anliegen der feministischen Bewegung in den 70er Jahren ist die Trennung von Sexualität und Fortpflanzung. Unter der Parole „Mein Bauch gehört mir" fordern die Frauen das Recht auf Selbstbestimmung über ihren eigenen Körper. Die Frau soll selbst entscheiden, ob, wann und wie viele Kinder sie bekommt („Ob Kinder oder keine, entscheiden wir alleine.") Die vollständige Legalisierung der Abtreibung war deshalb eine

wichtige Forderung. Trotz dieses Konsenses gibt es in der feministischen Bewegung aber auch große Differenzen.

In den 70er Jahren erleben die USA die so genannten „Sexkriege“ unter den FeministInnen. Die Spaltung verläuft zwischen der Anti- und Prosexfraktion, beziehungsweise den radikalen und libertären Feministinnen (siehe Ferguson 1984). Grob gesagt, betrachten die radikalen Feministinnen heterosexuelle Beziehungen als patriarchal strukturiert, in denen der Mann der Unterdrücker und die Frau die Unterdrückte ist. Kate Millet stellt in ihrem einflussreichen Werk „Sexus und Herrschaft“ die These auf, dass Sexualität ein politisches Instrument ist und der Koitus dem Patriarchat zur Unterdrückung und zur Demütigung der Frau diene. Diese Fraktion der FeminstInnen stellt die Vergewaltigung als das Unterwerfungsinstrument der Frau in den Mittelpunkt. Radikale Feministinnen fordern in der Regel ein Verbot von Pornographie (Stichwort: „Pornographie ist die Theorie, Vergewaltigung die Praxis“) und Prostitution. Außerdem greifen sie Sadomasochismus (SM) als frauenfeindliche Praxis an.

Im Gegensatz dazu sehen die libertären Feministinnen in der Sexualität auch Befreiungspotentiale. Anstatt bestimmte sexuelle Praktiken wie den Koitus abzulehnen, bestünde die Befreiung der Frau für sie gerade darin, alles zu tun, was ihr Spaß macht und sie befriedigt (Ferguson 1984: S.109). Die libertären Feministinnen sind in der Regel gegen ein Verbot von Prostitution und Pornographie. Im Gegenteil, die Legalisierung von Prostitution soll die Arbeitsbedingungen der SexarbeiterInnen verbessern und sie gesellschaftlich anerkennen. Pornographie ist nicht per se schlecht, sondern könne auch dazu genutzt werden, um die monogame, heterosexuelle Zwangspartnerschaft in Frage zu stellen.

Im Zentrum der Kritik der radikalen Feministinnen steht der „Mythos vom vaginalen Orgasmus“. Anne Koedt verfasste den gleichnamigen Text für die 1. Nationale Frauenbefreiungskonferenz in den USA 1968. Wie schon in Teil 1 meines Artikels erwähnt, wird für Sigmund Freud ein Mädchen zur sexuell gesunden Frau, wenn es ihr gelingt, das Lustzentrum von der Klitoris in die Vagina zu verlegen. Die Klitoris sah Freud als Pedant zum Penis, während er die Vagina als eindeutig weiblich definierte. Gestützt auf einige wissenschaftliche Untersuchungen versucht Koedt diese Annahme als Mythos zu entlarven. Frauen würden nur durch die Stimulierung der Klitoris und nicht der Vagina zum Orgasmus kommen. Männer verteidigten den Mythos, weil die Vagina die beste Stimulation für den Penis ist, sie die Frauen dominieren wollen und Angst davor haben, sexuell überflüssig zu werden. Nur beim Vorspiel würden die Männer die Klitoris stimulieren, um die Vagina geschmeidig zu machen. Das folgende Eindringen in die Frau lässt diese aber dann unbefriedigt zurück. Frauen, die eigentlich völlig gesund seien, wird von Medizinern und Psychologen eingeredet, dass sie frigide und verklemmt seien, weil sie keinen vaginalen Orgasmus bekommen. Koedt wendet sich auch gegen Frauen, die behaupten, einen vaginalen Orgasmus zu haben. „Diese falsche Annahme wird durch zwei Faktoren hervorgerufen. Einerseits dadurch, dass Frauen das Zentrum des Orgasmus falsch lokalisieren, und anderseits dadurch, dass Frauen die eigene Erfahrung der sexuellen ‚Normalität’ anpassen wollen“ (Koedt 1988: S.83).

Auch Alice Schwarzer attackiert in dem Klassiker der deutschen Frauenbewegung „Der kleine Unterschied und seine großen Folgen“ von 1975 den Mythos vom vaginalen Orgasmus. Andrea Trumann (2002) zählt Alice Schwarzer zu den Gleichheitsfeministinnen, die außer der Gebärfähigkeit zwischen Frauen und Männern keine biologischen Unterschiede anerkennen. Schwarzer schreibt: „Denn Biologie ist nicht Schicksal, sondern wird erst dazu gemacht. Männlichkeit und Weiblichkeit sind nicht Natur, sondern Kultur. Sie sind die in jeder Generation neu erzwungene Identifikation mit Herrschaft und Unterwerfung. Nicht Penis und Uterus machen uns zu Männern und Frauen, sondern Macht und Ohnmacht“ (Schwarzer 2001: S.179). Die Frau definiert Schwarzer damit in erster Linie über ihre Opferrolle. Die großen Folgen des kleinen biologischen Unterschieds beschreibt sie in ihrem Buch bezogen auf die Sexualität. Durch Interviews und Gesprächen mit Frauen kommt Schwarzer zu dem Ergebnis, dass zwei Drittel von ihnen durch die männliche Sexualpraxis der Penetration frigide gemacht worden sind. Wie Koedt behauptet Schwarzer, dass es keinen vaginalen Orgasmus gäbe. Masturbierende Frauen berührten sich fast immer nur von außen, also an der Klitoris.

Um beim Sex Spaß zu haben, sei für Männer und Frauen der Koitus überflüssig und durch andere Sexpraktiken könnten außerdem ungewollte Schwangerschaften verhindert werden, so Schwarzer. Als Fazit zieht sie: „Nur der Mythos vom vaginalen Orgasmus (und damit die von der Bedeutung der Penetration) sichert den Männern das Sexmonopol über die Frauen. Und nur das Sexmonopol sichert den Männern das private Monopol, das das Fundament des öffentlichen Monopols der Männergesellschaft über die Frauen ist“ (Schwarzer 2001: S.206). Nicht alle

Feministinnen teilen damals die Fixierung auf die Klitoris. Von Marcuse beeinflusste TheoretikerInnen wie Firestone treten eher für die Erotisierung des ganzen Körpers ein. Schwarzers Texte lesen sich häufig so, als hätte sie bei orthodoxen ML-Traktaten das Wort „Klasse“ gegen „Männer“ ausgetauscht: Männergesellschaft, Männerwirtschaft, Männerjustiz, Männerherrschaft oder Geschlechterkampf. Herrschaftsverhältnisse erscheinen so in erster Linie als persönliche Machtverhältnisse zwischen Mann und Frau und nicht als Strukturen oder Mechanismen, die unabhängig vom Willen der Menschen diese beherrschen.

In Deutschland gelingt es Schwarzer mit ihrer Zeitschrift „Emma“ und Artikel in der bürgerlichen Presse den Feminismus weit über die Grenzen der Bewegung hinaus in die Öffentlichkeit zu tragen. Natürlich ist es wichtig, auf die Klitoris als wichtiges Organ weiblicher Lust hinzuweisen und bei Männer und Frauen ein Bewusstsein dafür zu schaffen, dass es außer der Penetration noch viele andere sexuelle Praktiken geben kann. In Frauenselbsthilfegruppen gibt es damals Frauen, die zum ersten Mal ihre Klitoris und Vagina gemeinsam im Spiegel betrachten. Auch heute hat das Thema noch Aktualität, da Millionen von Frauen, hauptsächlich in Afrika, durch die Beschneidung ihrer Klitoris sexuell verstümmelt werden. Was aus meiner Sicht an den Thesen von Koedt und Schwarzer problematisch ist, ist die dogmatische Gegenüberstellung von Klitoris und Vagina, die das freudsche Schema einfach nur umkehrt. Damit wird die Debatte auf einen Körperteil zugespitzt. Auch bei der Penetration kann die Klitoris stimuliert werden. Manche Frauen bekommen durch Penetration leicht einen Orgasmus, andere nicht. Die Erfahrungen von einem Teil der Frauen werden bei Schwarzer stark zu einem einheitlichen Subjekt „die Frau“ verallgemeinert.

Die Kritik an der Vagina-Fixierung der Männer ist damals in der Linken soweit verbreitet, dass in den alternativen Aufklärungsbüchern von Günter Amendt steht, dass für die meisten Männer Geschlechtsverkehr nichts anderes als die Fortsetzung der Onanie mit anderen Mitteln sei (Amendt 1982: S.126). Ich kann mich auch noch an Diskussionen mit männlichen AntifaschistInnen Mitte der 90er Jahre erinnern, die die Missionarsstellung als frauenfeindliche Praxis verurteilten und daher als politisch inkorrekt ablehnten. Feministinnen wie Eve Ensler (2002) spitzen heute die Frage nicht mehr auf Vagina oder Klitoris zu, sondern kämpfen gegen die Stigmatisierung der weiblichen Geschlechtsorgane in der Gesellschaft. Ihr Buch „Vagina Monologe“, für welches sie Frauen aus verschiedenen Kulturkreisen zu ihrem Verhältnis zur Vagina interviewte, wurde zum Welterfolg.

## II. Foucault und die Kritik an der Repressionsthese

Was für die zweite Frauenbewegung völlig selbstverständlich ist, stellt eine neue Generation von FeministInnen seit den 80er Jahren wieder in Frage. Der neue Bezugspunkt werden die Theorien von Foucault. Die foucaultsche Wende in der Sex-Debatte soll zunächst dargestellt werden, bevor ich wieder zur Kritik an den Vorstellungen der zweiten Frauenbewegung zurückkomme.

### Die Befreiung der Lüste und des Körpers von der „Sexualität“

Eine völlig neue Wende bekommt die Debatte um die Sexualität mit Michel Foucaults Buch „Der Wille zum Wissen – Sexualität und Wahrheit I“, das 1976 erschien. Foucault versucht zu widerlegen, dass Sexualität im bürgerlichen Zeitalter zu einem Tabuthema und unterdrückt wurde. An dieser Repressions-These würden viele besonders hartnäckig festhalten, weil damit der Glaube an eine Befreiung durch Sex verbunden sei. Stattdessen versucht er Sexualität als Konstruktion der Diskurse des 18. und 19. Jahrhundert zu entlarven, dessen Ziel die biopolitische Regulierung der Bevölkerung sei. Große Teile der Schrift sind oft indirekt gegen die Theorien von Wilhelm Reich gerichtet.

Im 18. und 19. Jahrhundert sei es im Gegenteil ständig um Sex gegangen. Zum einen begann der Staat seine Untertanten als Bevölkerung wahrzunehmen, dessen Geburtenrate, Sterblichkeit, Lebensdauer und Fruchtbarkeit oder Gesundheitszustand zum Gegenstand der staatlichen „Bio-Politik“ wurde (Foucault 1983: S.31). Der Staat muss nun wissen, wie es um den Sex seiner Bürger steht und der/die Einzelne lernen, seine Bedürfnisse zu kontrollieren.

In den medizinischen Diskursen folgten die Einkörperung von Perversionen und die Spezifizierung der Individuen. Im Mittelalter wurden diverse sexuelle „Ausschweifungen“ noch unter Sodomie zusammengefasst, nun die einzelnen „Perversionen“ genau kategorisiert. „Der Homosexuelle des 19.Jahrhunderts ist zu einer Persönlichkeit geworden, die über eine Vergangenheit und eine Kindheit verfügt, einen Charakter, eine Lebensform (...). Der Sodomit war ein Gestrauchelter, der Homosexuelle ist eine Spezies“ (ebenda: S.47). Die Durchleitung des/der Einzelnen durch die Wissenschaft wird immer perfider und der katholische Beichtzwang wird auf die Bereiche Familie, Schule, Justiz und Gesundheitswesen übertragen, wo man Rechenschaft über seine Krankheiten, Probleme oder Träume ablegen muss (ebenda: S.62).

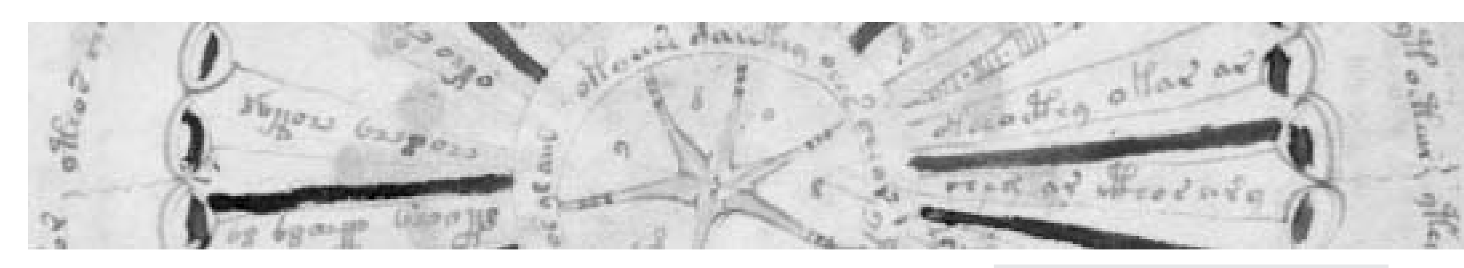
Foucault entwickelt in dieser Schrift einen neuen Macht-Begriff. Macht ist für ihn nicht etwas, was man hat oder nicht, sondern sie breitet sich über die Diskurse überall hin aus. Der Widerstand ist nicht ein Ort der Verweigerung der außerhalb des Machtnetzwerkes steht (ebenda: S.96). Vor dem Hintergrund dieser Theorie wendet sich Foucault gegen die Vorstellung, die natürliche Sexualität der Macht entgegen zu stellen. „Das Machtverhältnis ist immer schon da, wo das Begehren ist: es in einer nachträglich wirkenden Repression zu suchen ist daher ebenso illusionär wie die Suche nach einem Begehren außerhalb der Macht" (ebenda: S.83).

Die Hysterisierung des weiblichen Körpers, die Pädagogisierung des kindlichen Sexes, die Sozialisierung des Fortpflanzungverhalten oder Psychiatrisierung der perversen Lust produzieren erst ein Sexualitätsdispositiv und unterwerfen den Sex einer immer ausgepfeilteren Kontrolle (ebenda: S.104f.). Die Vorstellung einer Einheitlichkeit von Sexualität macht ihre allseitige Kontrolle erst möglich. „Einmal hat es der Begriff ‚Sex' möglich gemacht, anatomische Elemente, biologische Funktionen, Verhaltensweisen, Empfindungen und Lüste in einer künstlichen Einheit zusammenzufassen und diese fiktive Einheit als ursächliches Prinzip, als allgegenwärtigen Sinn und allerorts zu entschlüsselndes Geheimnis funktionieren zu lassen (...) (ebenda: S.148f). Foucault möchte daher den Körper von dieser Konstruktion von Sexualität befreien. „Man muss sich von der Instanz des Sexes frei machen, will man die Mechanismen der Sexualität taktisch umkehren, um die Körper, die Lüste, die Wissen in ihrer Vielfältigkeit und Widerstandsfähigkeit gegen die Zugriffe der Macht auszuspielen. Gegen das Sexualitätsdispostiv kann der Stützpunkt des Gegenangriffs nicht das Sex-Begehren sein, sondern der Körper und die Lüste" (ebenda: S.151).

Die Idee Foucaults, die singulären Bedürfnisse gegen die Konstruktion der Universalität der Sexualität zu mobilisieren, muss im Zusammenhang mit seinem späteren Konzept von Widerstand gesehen werden. Deleuze fasst in seinem Buch „Foucault" das Widerstandskonzept seines Kollegen so zusammen: „Unterhalb des Universellen gibt es Spiele von Singularitäten, Aussendungen von Singularitäten, und die Universalität oder Ewigkeit des Menschen sind nur Schatten einer singulären und transitorischen Verbindung, getragen von einer historischen Sicht" (Deleuze 1992: S.126). Diese Satz könnte auch von Nietzsche stammen, auf den sich Deleuze auch mehrfach im Text bezieht. Die Intellektuellen konnten sich vom 18.Jahrhundert bis zum Ende des 2.Weltkrieges noch als Sachverwalter des Allgemeinen aufspielen. Laut Foucault habe sich die Rolle der Intellektuellen gewandelt. Sie könnten jetzt besser an den Kämpfen teilnehmen, da sie transverbal geworden sind. Ausgangpunkt für den Widerstand gegen die Bio-Macht sollte daher auch nicht mehr der Mensch, sondern das Leben und der Körper sein (ebenda: S.129).

Butler weist in ihrer Kritik an Foucault auf dessen Widersprüche bei der Unterscheidung zwischen der universellen Sexualität und den singulären Lüsten hin. Für ihn sei die Kategorie Sexus unweigerlich regulativer Art. „Foucault ruft hier die Trope der vordiskursiven, libidinösen Mannigfaltigkeit auf, die im Grunde eine Sexualität ‚vor dem Gesetz' voraussetzt, eine Sexualität, die nur darauf wartet, von den Fesseln des ‚Sexus' befreit zu werden." Butler sieht hier eine Parallele zu Marcuse, der einen schöpferischen, ursprünglichen und bisexuellen Eros von der genitalen Sexualität befreien wollte (Butler 2003: S.146). Zugleich besteht Foucault aber offiziell darauf, dass Sexualität und Macht dekkungsgleich sind und dass wir nicht glauben dürfen, die Macht zu verneinen, wenn wir den Sexus bejahen. Jede Sexualität, die vor oder außerhalb des Diskurses stehen würde, würde sich stets innerhalb des Diskurses einordnen, „der die Sexualität erst hervor bringt und anschließend diese Produktion durch die Konfiguration einer mutigen, rebellischen Sexualität ‚außerhalb' des Textes selbst verschleiert" (Butler 2003: S.149). Nicht nur der Sexus, sondern auch Körper und Lust sind keine natürlichen Kategorien, die vor dem Diskurs schon existieren, so Butler.

Foucaults Schrift richtet sich auch gegen die These von Reich und Marcuse, in der bürgerlichen Gesellschaft würde die Sexualität unterdrückt, um alle Energien der Menschen in die Arbeit zu lenken. Für Marcuse ist diese Hypothese zentral, um zu begründen, dass erst die Reduzierung der Arbeitszeit auf ein Minimum zur Resexualisierung der Körper führen würde. Eine These sei, dass nur in der



Frühphase des Kapitalismus alle Kräfte in körperliche Arbeit gesteckt werden sollten. Die zweite Phase bräche mit dem Spätkapitalismus an, in der die Ausbeutung der Lohnarbeit keinen gewaltsamen und psychischen Zwang mehr erforderlich macht, stattdessen würde eine vielfältige Kanalisierung, eine repressive Sublimierung, ausreichen.

Foucault nennt folgende Argumente gegen die These der Notwendigkeit der Sexualunterdrückung für die Lohnarbeit: „Wenn aber die Politik des Sexes im wesentlichen nicht das Gesetz des Verbotes zur Wirkung bringt, sondern einen ganzen technischen Apparat, wenn es sich vielmehr um die Produktion der ‚Sexualität' handelt als um die Repression des Sexes, dann muss eine solche Periodisierung aufgeben, muss man die Analyse vom Problem der ‚Arbeitskraft' entkoppeln (...) (Foucault 1983: S.113). Außerdem hatten die Techniken und Debatten zur Disziplinierung des Sex den Ursprung in den Eliten des Bürgertums (ebenda: S.118). „Nicht um eine Unterdrückung am Sex der auszubeutenden Klassen ging es, sondern um den Körper, die Stärke, die Langlebigkeit, die Zeugungskraft und die Nachkommenschaft der ‚herrschenden' Klassen" (ebenda: S.121). Was Blut für den Adel war, stellte Sex für das Bürgertum dar. Durch ihre „Ahnentafeln" versuchten die Bürger nachzuweisen, dass es in ihren Familien keinen Inzest gab und keine Krankheiten weiter vererbt wurden.

Um den Körper und die Gesundheit des Proletariats machte sich das Bürgertum zunächst überhaupt keine Gedanken – es vermehrte sich sowieso. Erst Mitte des 18.Jahrhunderts erfolgten laut Foucault große Kampagnen für die Moralisierung der Unterschicht. Erst der ökonomische Druck, qualifizierte Arbeiter für die Schwerindustrie zu rekrutieren, Epidemien in den Arbeitervierteln und Bevölkerungsbewegungen zu kontrollieren, habe zu dem Bewusstsein geführt, auch den Körper des Proletariats unter Kontrolle zu stellen (durch Schulen, Wohnungsbaupolitik, öffentliche Hygiene, Fürsorge- und Versicherungsanstalten sowie die allgemeine Medizinisierung der Bevölkerung). Das Proletariat zögerte zunächst bei der Übernahme des Sexualdispositivs des Bürgertums. Nicht weiter genannte Personen werden von Foucault kritisiert, dass sie nun glauben würden, zwei einander entsprechende Heucheleien kritisieren zu können: die Moral des Bürgertums, weil es seine Sexualität leugnet und das Proletariat, das die eigene Sexualität verwirft, weil es die Ideologie des Bürgertums übernimmt. „Auf diese Weise verkennt man den Prozess, in dem sich das Bürgertum in anmaßender politischer Selbstaffirmation mit einer geschwätzigen Sexualität ausgestattet hat, die das Proletariat lange Zeit abgewiesen hat, bis sie ihm schließlich aufgezwungen worden ist" (ebenda: S.124f). Das Sexualdispositiv führte nicht überall zu denselben Effekten. Man müsse daher sagen, dass es eine Klassensexualität des Bürgertums gäbe. „Oder vielmehr dass die Sexualität in ihrem historischen Ursprung bürgerlich ist und dass sie in ihren sukzessiven Verschiebungen und Übertragungen zu spezifischen Klasseneffekten führte" (ebenda: S.125).

Foucault kommt also zu einem völlig anderen Ergebnis als Reich. Für Reich ist die Unterdrückung der natürlichen Sexualität bürgerlichen Ursprungs. Für Foucault hingegen ist die Konstruktion der Sexualität bürgerlich. Zur Universalität habe erst die Psychoanalyse dem Sex verholfen. Zum Beispiel habe die Psychoanalyse das Inzestverbot als absolut universelles Prinzip für alle Menschen und alle Kulturen bestimmt (ebenda: S.126). Reich hat laut Foucault das Konzept „Sexualität" nie in Frage gestellt. „Die Tatsache, dass sich so viele Dinge im sexuellen Verhalten der abendländlichen Gesellschaft ändern konnten, ohne dass sich eine der von Reich daran geknüpften politischen Versprechungen oder Bedingungen verwirklich hat, beweist zur Genüge, dass diese ‚Revolution' des Sexes, dieser ganze ‚antirepressive' Kampf nicht mehr – aber auch nicht weniger, und es ist nicht wenig – als eine taktische Verschiebung und Wendung im großen Sexualitätsdispositiv bedeutete" (ebenda: S.128). „Die Ironie des Dispositivs: es macht uns glauben, dass es darin um unsere ‚Befreiung' geht" (ebenda: S.153).

### Gegen die Normalisierung: Von Foucault inspirierte Kritik am feministischen Sexdiskurs

In „Der Wille zum Wissen" (Teil 1) geht zwar Foucault mit keinem Wort auf den Feminismus ein, andere knüpfen aber an seiner Theorie an, um die feministische Sex-Debatte der 70er Jahre kritisch zu reflektieren. Schon auf den ersten Blick wird klar, dass auch die FeministInnen der zweiten Frauenbewegung von einer Repressionsthese ausgehen. Es wird nicht mehr die Unterdrückung der bürgerlichen Gesellschaft gegen die natürlichen Triebe gestellt, sondern die Unterdrückung der authentischen, weiblichen Sexualität durch die patriarchale Gesellschaft und die Männer kritisiert. Auch bei Schwarzer oder Firestone ist die Sexualität Ausgangspunkt der Befreiung – diesesmal der Frau.

Andrea Bührmann formuliert basierend auf Foucaults Machttheorie eine grundsätzliche Kritik an den Sex-Diskursen der neuen Frauenbewegung. Sie bezieht ihre Kritik auf „Klassiker" wie Firestone, Schwarzer, Millet und Greer (1971). In der Entwicklung der Debatte arbeitet Bührmann folgende Diskursfiguren heraus: Die Infragestellung

der „normalen“ männlichen Sexualität („Schwanzficken“), die Einordnung der Sexualität als Dienstleistung der Frau in der Beziehung, die Skandalisierung der männlichen Gewalt und schließlich die Kriminalisierung des männlichen Sexualverhaltens („Alle Männer sind potentielle Vergewaltiger“ usw.). Ihr Hauptvorwurf lautet: „Durch die Übernahme dieses Modell der biologischen Zweigeschlechtlichkeit stellen FeministInnen letztlich neben die als patriarchal angeprangerte Normalisierung von Frauen eine feministische Normalisierung der Frauen“ (Bührmann 1995: S.210). Die FeministInnen konstruieren in ihren Diskursen eine authentische Frau und eine authentische weibliche Sexualität, die der vom Patriarchat deformierten, „real existierenden“ Frau entgegengestellt würde. Die harmonische Konstruktion der Zwei-Geschlechtlichkeit in den Humanwissenschaften würden die Feministinnen dramatisieren, aber nicht in Frage stellen. Ganz im Geiste Foucault versucht Bührmann nicht die Thesen der FeministInnen empirisch zu widerlegen, sondern die Machtverhältnisse aufzuzeigen, die durch die Diskurse geschaffen werden. „Gleichzeitig aber wird die empirisch vorfindbare Frau durch die Authentizitätsnorm abgewertet, weil sie als deformierte, eben ‚weibliche’ Frau gilt. Die Sexualitätsdebatte wirkt so weniger entgrenzend und befreiend, sondern vielmehr eingrenzend und normalisiert. Denn über die Verherrlichung der authentischen Frau in der Sexualitätsdebatte werden die empirischen Frauen an den Rand gedrängt, weil sie im Vergleich zur authentischen Frau nur als durch einen Mangel charakterisiert erscheinen“ (ebenda: S.210). Diese Authentizitätsnorm betrifft die gesamte Lebensweise.

Einer besonders scharfen Kritik unterzieht Bührmann den Frauenselbsterfahrungsgruppen, die in den 70er Jahren in den USA und auch der BRD zu Tausenden entstanden. In diesen Gruppen redeten Frauen über ihre Sexualität, Körper oder den Alltag mit den Männern. Es ging darum, sich durch gemeinsame Selbsterfahrung von der Ideologie des Patriarchats zu befreien. In den Frauenselbsterfahrungsgruppen, die Bührmann auf der Basis von Handbüchern analysiert, sei die Zuhörende die „Herrin der Wahrheit“ und die Sprechende dem Imperativ des „Alles sagen zu müssen“ untergeordnet. Der Sex nehme bei dieser Form des Geständnisses eine privilegierte Stellung ein. Sie verweist darauf, dass für Foucault die christliche Beichte in Form des Geständnisses die zentrale Unterwerfungspraktik in der modernen westlichen Medizin, Psychoanalyse oder Kriminologie sei. Bührmann argumentiert, dass die Authentizitätsnorm in den Gruppen auch eine Hierarchisierung unter den Frauen schaffe. Auf der einen Seite stehen die Frauen, die sich nicht oder unzureichend dem Offenbarungsanspruch in der Gruppe unterwerfen. „Zweitens können sich diejenigen Frauen, die sich jenen Techniken unterworfen haben, für sich in Anspruch nehmen, das ‚Richtige’, das ‚Wirkliche’ und das ‚Wahre’ über das Authentische zu fühlen und zu sagen: Erst die Hierarchisierung im Hinblick auf die Authentizitätsnorm ermöglicht, dass bestimmte Frauen degradiert und bestimmte Verhaltensweisen stigmatisiert werden“ (ebenda: S.194f.). Wie das Gesetz erst den Kriminellen schafft, schafft hier die Authentizitätsnorm der Diskurse erst die vom Patriarchat „verweiblichte“ Frau. Der Anspruch, das Authentische zu repräsentieren geht laut Bührmann so weit, dass viele feministische Autorinnen und Rednerinnen der 70er und 80er Jahre immer die „Wir“-Form benutzen.

Trotz ihrer scharfen Kritik hält sie den Feministinnen der zweiten Frauenbewegung zu Gute, dass ihre Diskurse zur Liberalisierung des Abtreibungsrechts beigetragen haben, Frauenhäuser gegründet und Kinderbetreuungsplätze geschaffen wurden sowie Diskriminierung zum Gegenstand öffentlicher Diskurse und der Gesetzgebung wurde (ebenda: S. 211). Bührmann könnte man als postmoderne Feminstin bezeichnen. Im Sinne Butlers und Foucaults plädiert sie am Ende ihres Buches dafür, sich den Wahrheiten, Klassifizierungen und Normalisierungen der „Zweigeschlechter-Ordnung“ durch die Humanwissenschaften zu widersetzen. Wie Foucault lässt sie den „spezifischen Intellektuellen“ hochleben – in diesem Fall die dekonstruierende feministische Akademikerin. Statt den Widerstand einzelner Gruppen zu homogenisieren oder zu generalisieren, soll der hegemoniale Wissens- und Machtkomplex durch lokale und unterworfene Wissensarten erschüttert werden (ebenda: S.214).

Bührmann hat in einigen Punkten mit ihrer Kritik sicher ins Schwarze getroffen. Kritisieren könnte man an ihrem Ansatz, dass sie alle FeministInnen der 70er Jahren in neuen Topf wirft und einen Pappkameraden „Authentizitätsdiskurs“ aufbaut, den sie dann beschießt. Sicher bestehen zwischen Firestone, die für den kybernetischen Kommunismus eintritt, und dem Feminismus von autonomen Frauenlesbengruppe der 80er Jahre große Unterschiede. Der Mutter- und Lesbenkult der „Differenzfeministinnen“ wurde von „Gleichheitsfeministinnen“ wie Alice Schwarzer nie geteilt. Bührmann hat sicher Recht, dass „weibliche“ Frauen von vielen Feministinnen als vom Patriarchat verblendet angesehen wurden. Statt „weiblichen“ Frauen falsches Bewusstsein vorzuwerfen, plädiert sie im Sinne Foucaults dazu neue, plurale Formen der Subjektivität zu kreieren, indem

jene Individualität zurückgewiesen wird, die die Mechanismen der subjektivierenden Unterwerfung und der objektivierenden Vergegenständlichung den Individuen auferlegt.

Auch Andrea Trumann kritisiert im foucaultschen Sinne die zweite Frauenbewegung. An Bührmann bemängelt sie, dass die Normalisierung bei Foucault kein Selbstzweck sei, sondern in der Disziplinierung der Bevölkerung und der Herstellung von Arbeitskräften begründet ist. Diese Tatsache würde Bührmann ignorieren (Trumann 2002: S.45). Trumann wirft der zweiten Frauenbewegung vor, dass sie die Frau als ein autonomes und selbstbestimmtes Subjekt konstruiert habe, das sich im Gegensatz zum Staat befinden würde. Dabei würde übersehen, wie sehr das Subjekt in der modernen Gesellschaft die Prinzipien der Herrschaft selbst verinnerlicht habe. Mit der Liberalisierung der Abtreibung und besseren Verhütungsmethoden machen die Frauen ihre eigene Bio-Politik, in der sie die Prämissen der Herrschaft nun selbst umsetzen müssen, so Trumann. Die einzelne Frau sorgt nun dafür, dass die Kinder zum richtigen Zeitpunkt geboren werden, um nicht der Karriere zu schaden. Entscheidungen gegen behinderte Kinder würde von Autorinnen der zweiten Frauenbewegung als Selbstbestimmungsrecht der Frau gefeiert (ebenda: 85). Natürlich ist diese Form der „Biopolitik von unten" fortschrittlicher als z.B. die staatliche Geburtenplanung in China, nur wurde die Verinnerlichung von biopolitischen Prämissen der Macht übersehen. Während Bührmann das Konzept der authentischen Frau an der zweiten Frauenbewegung kritisiert, greift Trumann den Subjektbegriff an. Am Ende des Textes werde ich meine Meinung zur foucaultschen Machttheorie darlegen.

### III. Mit der Postmoderne gegen die Binarität Mann / Frau

Foucault dekonstruierte die Natürlichkeit der Sexualität. Judith Butler ging einen Schritt weiter, indem sie die Kategorie Geschlecht in Stücke haute. Der Übergang vom modernen zum postmodernen Feminismus ist sicher fließender, als es Bührmann darstellt. Der Begriff postmodern soll hier verwendet werden, auch wenn einige AutorInnen sich nicht in diese Kategorie einordnen würden. Im Unterschied zu den Autorinnen der zweiten Frauenbewegung stehen beim postmodernen Feminismus nicht mehr persönliche Herrschaftsverhältnisse im Vordergrund, sondern die Dekonstruktion von *gender* als solches.

Der postmoderne Feminismus knüpft bei der Dekonstruktion der heterosexuellen Matrix an Derridas Kritik an dem Dogma der Binarität im Denken der griechischen Antike und Aufklärung an (Wilchins 2006: S. 55f.). Laut Derrida ist das westliche Denken seit der Antike von binären Gegenüberstellung geprägt wie z.B. Mann / Frau, Mensch / Natur, Körper / Seele, Mensch / Maschine, Staat / Gesellschaft, kolonial / eingeboren, Leben / Tod usw. Mit diesen binären Gegenüberstellungen sind auch immer Hierarchien verbunden. Der Mann wird als der universelle Mensch gesehen, die Frauen daher als das exotische, unergründliche Andere gesetzt. Wir sind an diese hierarchische Binarität so gewöhnt, dass wir z.B. immer Staat und Gesellschaft und nicht Gesellschaft und Staat sagen. Derrida geht es daher darum, diese binären Gegenüberstellungen aufzulösen. Der Zombie ist für ihn eine Figur jenseits davon, weil er weder tot noch lebendig ist. Auf dem Gebiet der Geschlechter-Identität löst der Begriff *queer* die binäre Gegenüberstellung von Mann / Frau und hetero- / homosexuell auf.

Der postmoderne Feminismus fällt in eine Zeit, in der soziale Bewegungen ihre frühere Identitätspolitik in Frage stellen. Früher hieß es in der BürgerInnenrechtsbewegung *„Say it loud, I am black and proud"* und die Schwulen demonstrierten *gay pride*. Aus der stigmatisierten Identität des Schwarzen oder Schwulen wurde eine positive geformt. Seit den 80er Jahre wird die Frage immer häufiger gestellt, ob diese positive Umkehrung der negativen Identitäten nicht neue Einschränkungen und Zwänge schafft. AktivistInnen wollen nun für eine Gesellschaft kämpfen, in der man unter anderem schwul oder schwarz sein kann, ohne dass durch die Identität eines Menschen auf die Hautfarbe oder sexuelle Orientierung reduziert wird. Zum anderen wird zu dieser Zeit immer deutlicher, dass die angerufenen Subjekte wie „Frau", „Schwarze" oder „ArbeiterIn" zu Stellvertretungsansprüchen und Entmündigungen geführt haben. Feministinnen aus der „3.Welt" merkten an, dass die weißen Frauen aus den Mittelschichten des Westens sie nicht einfach in dem Subjekt „Frau" mit einschließen konnten. Eine Frau aus den Slums von Delhi hat offensichtlich andere Interessen und Probleme als ihre Geschlechtsgenossinnen im Westen. Postmoderne FeministInnen wenden gegen die Theorien der zweiten Frauenbewegung ein, dass der Schönheitsterror in den USA, Füße binden im Alten China oder Klitoris-Beschneidung in Afrika nicht einfach unter dem universellem Begriff eines globalen Patriarchat zusammen gefasst werden können. An die Stelle der angerufenen universellen Subjekte gegen universelle Herrschaftssysteme wird in den sozialen Bewegungen nun eher auf spezifischen Widerstand gegen konkrete, lokale oder globale Herrschaftsstrukturen gesetzt. Das Positive an dieser Entwicklung ist sicherlich, dass alte

Avantgarde- und StellvertreterInnenansprüche, die immer auch Hierarchien geschaffen haben, in Frage gestellt werden. Als negative Folge gehen durch die Fixierung auf die Einzelkämpfe aber die Entwicklung einer Theorie von der kapitalistischen Gesellschaft und ihrer Überwindung unter. Für Firestone war es noch völlig selbst verständlich, dass die Abschaffung des Kapitalismus eine notwendige Bedingung für die Befreiung der Frau ist. In der postmodernen Debatte stellen die meisten AutorInnen überhaupt keinen Zusammenhang zwischen Gender-Konstruktionen und Kapitalismus mehr her. Viele fürchten die „Großtheorien“ und „master narratives“ wie der Teufel das Weihwasser.

In den 90er Jahren zerfällt der Feminismus als soziale Bewegung und löst sich in viele Teildiskurse und Bewegungen auf. Nach dem sogenannten *„linguistic turn“* ist die Dekonstruktion von Texten in den Mittelpunkt gerückt und nicht mehr konkrete gesellschaftliche Fragen wie Abtreibung, Verhütung oder Vergewaltigung. Da es nicht mehr darum geht, die „Opfer“-Frauen gegen die „Täter“-Männer zu mobilisieren, sondern um die Dekonstruktion von Geschlecht, entwickelt sich auch ein Forschungszweig, der versucht, die geschichtliche Bedingtheit von Männlichkeitsvorstellung aufzuzeigen. Der Mann wird so Teil der *Gender*-Forschung.

### Laqueur: Geschlecht hat eine Geschichte

Im Zuge der postmodernen Debatte wird auch die Idee von der Geschichtlichkeit des Geschlechts weiter entwickelt. Thomas Laqueur, ein Professor aus Berkeley, stellt in seiner Untersuchung „Making Sex“ die Natürlichkeit eines Zwei-Geschlechter-Modell historisch in Frage.

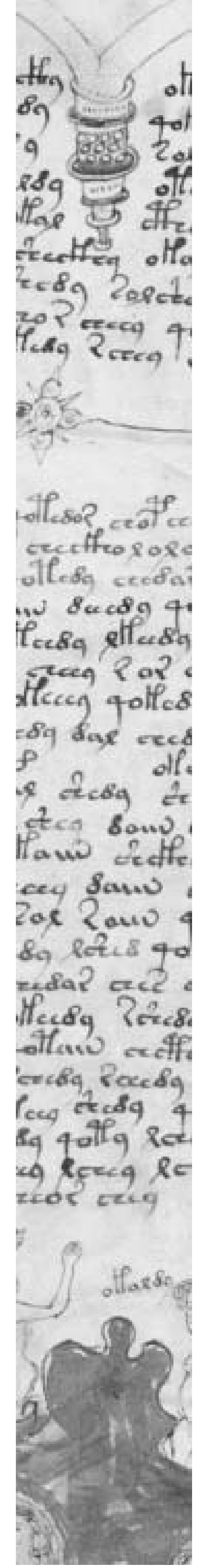
Laqueur ist der Meinung, dass es biologisch gesehen in der Antike und Renaissance in den philosophischen und medizinischen Weltbildern im Grund nur ein Geschlecht gab – nämlich das männliche. Die Frau wurde in erster Linie als unterentwickelte Version des Mannes gesehen. Blut, Sperma, Samen und andere Flüssigkeit wurden nicht Mann und Frau zu geordnet (Laqueur 1990: S.35). In der Renaissance wurde der Unterschied zwischen Mann und Frau weniger biologisch konstruiert, als durch *gender* – sprich dem Verhalten gemäß der gesellschaftlich zugewiesenen Rollen. Die Geschlechtszugehörigkeit eines Menschen wurde eher über *gender* als über *sex* (Geschlecht) definiert.

In anatomischen Zeichnungen und Abbildungen haben die männlichen und weiblichen Geschlechtsteile verblüffende Ähnlichkeit. Die Vagina erscheint den Betrachtern als nach innen gekehrter Penis (ebenda: S.82). Es wurde geglaubt, dass Frauen Erektionen bekommen und ejakulieren könnten. Frauen hätten zwar weniger Hitze, funktionierten beim Sex aber genauso wie Männer. Die Wissenschaftler der Renaissance waren weder dumm noch blind. Sie sahen aber, wenn sie auf die Geschlechtsteile blicken, vor allem die Gemeinsamkeiten und nicht die Unterschiede.

Noch bis weit ins 18.Jahrhundert war der Glaube verbreitet, dass Frauen ohne einen Orgasmus nicht schwanger werden könnten. Mit der Aufklärung begann sich in den wissenschaftlichen Diskursen das Zwei-Geschlechter-Modell durchzusetzen, durch das die Frauen nun zu „Wesen vom anderen Stern“ wurden. Der weibliche Orgasmus verschwand nahezu aus den Diskursen und machte die Frau zu einem nahezu leidenschaftslosen Wesen (ebenda: S.182). Die modernen WissenschaftlerInnen des 19.Jahrhunderts glaubten, dass der weibliche Körper und die Psyche völlig anders strukturiert seien als die männliche. Mit der Gynäkologie wurde der Frauenkörper zum Gegenstand einer eigenen Wissenschaft. Laqueurs Forschungen auf historischem Gebiet machen die soziale Konstruiertheit von Geschlecht sehr anschaulich deutlich.

### Butler: Die Zwangsheterosexualität untergraben

Judith Butler, eine amerikanische Professorin aus Berkeley, ist heute die Ikone des postmodernen Feminismus in Deutschland. Ihr Buch „Das Unbehagen der Geschlechter“ ist der Anknüpfungspunkt für die *queer*-Bewegung und die akademische *Gender*-Forschung. Butlers Ansatz ist sehr stark von Foucault beeinflusst. Sie versucht seine These von der diskursiven Erzeugung der Sexualität auf die Geschlechtsidentität zu übertragen. Ihrer Meinung nach ist unser Blick auf das Geschlecht (*sex*) so sehr von den Vorstellung von Geschlechterrollen (*gender*) beeinflusst, dass beides nicht unterschieden werden kann (Butler 2003: S.26). Die feministische Bewegung steht natürlich vor einem



Problem, wenn die „Frau“ selbst als Konstruktion verstanden wird. „Die feministische Kritik muss auch begreifen, wie die Kategorie ‚Frau(en)‘, das Subjekt des Feminismus, gerade durch jene Machtstrukturen hervorgebracht und eingeschränkt wird, mittels derer das Ziel der Emanzipation erreicht werden soll“ (ebenda: S.17). Butler erkennt keine vordiskursive, sprich natürliche sexuelle Identität an. Im Gegensatz zu Foucault glaubt sie auch nicht, dass die Lüste gegen die Sexualität mobilisiert werden könnten. „Es gibt keinen Grund, die menschlichen Körper in das männliche und weibliche Geschlecht aufzuteilen; außer diese Aufteilung passt zu den ökonomischen Bedürfnissen der Heterosexualität und verleiht der Institution der Heterosexualität einen naturalistischen Glanz“ (ebenda: S.167f). Um die heterosexuelle Zwangsordnung herzustellen, muss die eigene Geschlechtsidentität immer wieder performativ eingeübt werden – durch Kleidung, durch Gesten, durch die Sprache oder auch nur dadurch, auf die „richtige“ Toilette zu gehen.

Butler stellt sich die Frage wie die binäre Geschlechteridentität erschüttert werden kann. „Die Geschlechteridentitäten können weder wahr noch falsch, weder wirklich noch scheinbar, weder ursprünglich noch abgeleitet sein. Als glaubwürdiger Träger solcher Attribute können sie jedoch gründlich und radikal unglaubwürdig gemacht werden“ (ebenda: S.208). Wie Foucault glaubt Butler, dass die Macht durch den Widerstand in neuer Form eingesetzt, aber niemals überwunden werden kann. „Demnach kann die Macht weder widerrufen noch abgelehnt, sondern lediglich wieder-eingesetzt werden. Tatsächlich müsste der Schwerpunkt der schwulen und lesbischen Praxis eher auf der subversiven und parodistischen Wieder-Einsetzung der Macht liegen als auf der unmöglichen Phantasie einer allumfassenden Überschreitung der Macht“ (ebenda: S.184). Die Lesbisierung der Frauen um die Geschlechteridentitäten in Frage zu stellen, wie es von Teilen der zweiten Frauenbewegung vertreten wurde („Feminismus ist die Theorie, Lesbischsein die Praxis“), lehnt Butler ab. „Was für ein tragischer Fehler ist es dann, eine schwule/lesbische Identität durch dieselben Mittel der Ausschließung zu konstruieren, als würde das Ausgeschlossene nicht gerade durch seine Ausschließung stets vorausgesetzt und damit sogar für die Konstruktion dieser Identität erfordert.“ Wenn das Lesbischsein eine Heterosexualität zur Abgrenzung benötigt, werde damit die Zwangsheterosexualität geradezu gefestigt (ebenda: S.189). Stattdessen soll das Spiel mit Identitäten und ihr Überschreiten die binäre Zwangsordnung in Frage stellen. Als Beispiele nennt Butler die Travestie, aber auch *femme* (sich weiblich inszenierende Lesben) und *butch* (sich männlich inszenierende Lesben), die die Natürlichkeit der Geschlechterordnung parodieren.

Am Ende sollen Frauen aber trotzdem politikfähig bleiben. „Die Dekonstruktion der Identität beinhaltet keine Dekonstruktion der Politik, vielmehr stellt sie gerade jene Termini, in denen sich die Identität artikuliert; als politisch dar“ (ebenda: S.218). Feminismus als Identitätspolitik zu betreiben, lehnt Butler als Fundamentalismus ab, da dieser jenes „Subjekt“, was er befreien möchte, voraussetzt, fixiert und einschränkt. „Die Aufgabe ist nicht, alle und jede Möglichkeit qua Möglichkeit zu feiern, sondern jene Möglichkeiten zu reformulieren, die bereits existieren, wenn auch in kulturellen Bereichen, die als kulturell unintelligibel und unmöglich gelten (...) Die kulturellen Konfigurationen von Geschlecht und Geschlechtsidentität können sich vermehren (...).“ Es ginge darum die Geschlechter-Binarität in Verwirrung zu bringen und ihre grundlegende Unnatürlichkeit zu enthüllen (ebenda: S.218).

Wie man sich denken kann, führen die Theorien Butlers zu heftigen Kontroversen. Während traditionelle Feministinnen fürchten, ihre männlichen Gegner könnte die Frauenquote in Frage stellen, wenn Geschlecht nur eine Konstruktion sein soll, merken linke KriterInnen an, dass Butlers Idealisierung der flexiblen Identitäten ganz gut zur postfordistischen Gesellschaft passt (Trumann 2002: S.162). Die postfordistische Organisation bringt einen ständigen Rollenwechseln mit sich und erfordere große Flexibilität und Mobilität der Individuen: Morgens Mutter, mittags Studentin, nachmittags Aushilfskraft und abends Geliebte oder heute als Arbeitsloser in Sachsen, morgen als Kochlehrling in Tirol. Miriam Lau bemängelt an Butler, dass es in ihren Theorien überhaupt

nicht mehr um Sex gehe, sondern nur noch um Geschlechteridentität (Lau 2000). Meiner Meinung nach folgt auf die radikale Theorie in Butlers Buch am Ende doch ein recht harmloses Politikverständnis. Die Theorie mag die lesbischen und schwulen AktivistInnen zum Karneval der Identitäten bei der CSD-Parade puschen, nur welche praktischen Konsequenzen sich daraus für eine Hausfrau ergeben, die Alice Schwarzer immerhin versuchte, anzusprechen, ist mir unklar. Bei Butler stehen Geschlechteridentitäten in keinem Zusammenhang zur kapitalistischen Produktionsweise. Bei der unglaublichen Integrationskraft des Kapitalismus kann ich mir durchaus vorstellen, dass er in 50 Jahren auch mit 10 verschiedenen Geschlechteridentitäten noch funktionieren könnte.

**Schluss: Ist Sex subversiv?**

Nach dem Schnelldurchlauf durch die Sex-Debatten von der Oktoberrevolution zum postmodernen Feminismus, soll nun versucht werden, die Frage zu beantworten, ob Sex subversiv ist. Sieht mensch sich die Integrationskraft des Kapitalismus in den letzten 40 Jahren an, so kann mensch große Zweifel bekommen. (Die folgenden Überlegungen beziehen sich in erster Linie natürlich auf die bürgerliche Gesellschaft in Europa.) Die Revolte der 68er wurde schnell kommerzialisiert und *„sex sells"* zu einer zentralen Grundlagen der Werbung. Die Familie ist heute zwar noch dominierend, aber nur noch ein Lebensmodell unter anderen. Single-Haushalte oder Alleinerziehende machen in den Großstädten schon einen nicht unbeträchtlichen Teil der Bevölkerung aus. Der Feminismus wurde etwa durch Gender Mainstreaming weitgehend in das System eingebunden. Außerdem sind in den USA *gender* und *queer*-Studies schon etablierte Wissenschaften an den Universitäten.

Auch die Schwulen- und Lesbenbewegung hat weitgehend mit dem System ihren Frieden gemacht (gute Kritik siehe Stedefeldt 1998). Homo-Ehe wird in immer mehr westlichen Staaten anerkannt und schwule Politiker bürgerlicher Parteien bekennen sich offen zu ihrer Homosexualität. Die ursprünglich subversive Christopher Street Day (CSD)-Parade wurde mit Bravur in die bürgerliche Spaßgesellschaft integriert. Selbst die Bild-Zeitung berichtet positiv über homoerotische Kuschelfreundschaften zwischen Frauen. Gäbe es nicht noch den Papst, einige reaktionären Paffen oder faz-JournalistInnen, hätten die ins System integrierten radikalen AktivistInnen von einst keine Feindbilder mehr.

Die hier beschriebene „Liberalisierung" ist natürlich auch ein Erfolg der 68er StudentInnenbewegung, der Frauenbewegung und der Kämpfe der Schwulen und Lesben. Diese Erfolge haben aber einen doppelbödigen Charakter, weil sie auch Erfolge des Kapitalismus bei der erfolgreichen Integration von vormals subversiven Elementen in das System sind. Trotz dieser Errungenschaften sollte mensch sich nicht darüber hinweg täuschen, dass auch in der westlichen Welt noch täglich Tausende Frauen und Kindern geschlagen, missbraucht und vergewaltigt werden. Im Rahmen von Sexualität *kann* auch Unterdrückung stattfinden, die in den aller meisten Fällen von Männern ausgeübt wird. So hat auch der „Traditionsfeminismus" der „Emma" (http://www.emma.de/) durchaus noch seine Existenzberechtigung.

Außerdem haben nicht alle Länder ein modernes Ehe- und Scheidungsrecht. In Österreich kann eine Scheidung wegen der „Schuld" einer EhepartnerIn vollzogen werden, wenn es nicht zum gegenseitigen Einverständnis kommt. Als „schwere Eheverfehlungen" nennt das Gesetz von 1998 (!) z.B. Verletzung der ehelichen Treue, Verweigerung der Fortpflanzung und eine grundlose und beharrliche Verweigerung des Geschlechtsverkehrs (www.rechtsfreund.at/scheidung.html). Kinder, Sex, und Treue werden somit vom Staat als eheliche Zwecke definiert. Wer diese Verpflichtungen nicht erfüllt, kann Nachteile bezüglich des Sorgerechts und der Verteilung der Güter im Falle einer nicht einvernehmlichen Scheidung haben. In Deutschland ist die so genannte Schuldfrage nicht mehr Gegenstand des Scheidungsrechts. Es wird auch die Forderung laut, den Tatbestand der „Scheinehe" abzuschaffen, weil der Staat über die Definition der „wirklichen" Ehe seine Vorstellungen im Gesetz festschreibt.

Die Debatte in Deutschland um die Veralterung der Gesellschaft und die angeblich zu geringe Geburtenrate zeigt, dass es mit der „Bio-Politik von unten" nicht ganz so klappt, wie es sich die Eliten vorstellen. Die Familie soll wieder gestärkt und gefördert werden. AkademikerInnen bekommen zu wenige Kinder, lautet der Konsens der etablierten Parteien in Deutschland. Da der Staat die Frauen nicht zum Gebären zwingen kann, sollen finanzielle Anreize gesetzt werden. Sogar die DDR-Kinderkrippe bekommt plötzlich eine positive Bewertung in den Medien. Simon de Beauvoir schreibt über die Probleme des Staates die Geburten und die Sexualität zu regeln: „Man greift tiefer in das Leben der Frau ein, wenn man Kinder von ihr verlangt, als wenn man die Betätigung der Bürger reglementiert: kein Staat hat es je gewagt, den Pflichtcoitus einzuführen" (de Beauvoir 2005: S.83). Das Beispiel der Kinder-Debatte in Deutschland macht deutlich, dass die Individuen die Anforderungen der Macht nicht so reibungslos verinnerlichen wie es bei machen Foucault-AnhängerInnen erscheint.

Von Butler und Foucault können wir viel lernen, was die Infragestellung der Natürlichkeit von Wahrheiten und Kategorien oder die Produktion von Macht durch Diskurse angeht. Die Schlussfolgerung Foucaults, dass die Macht nie abgeschafft, sonder nur wieder-eingesetzt werden kann, hieße jedoch sich von der Idee der Revolution zu verabschieden. Die Macht ist bei Foucault uns immer einen Schritt heraus, weil sie selbst unsere Gefühle und Bedürfnisse produziert hat. Außerdem halte ich seinen Macht-Monismus für fraglich, dass die Macht immer schon und überall ist. Gibt es keine Bedürfnisse in uns, die etwas anderes sind als die Verinnerlichung der Macht? Außerdem redet Foucault nur selten von Herrschaft und Ausbeutung.

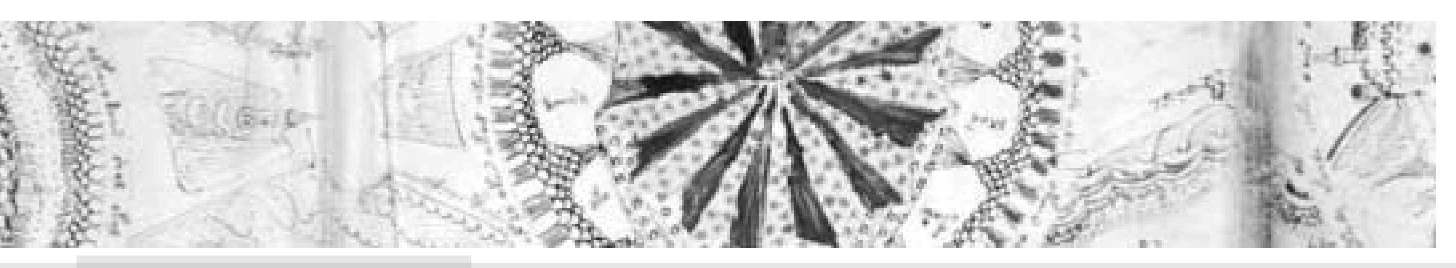
Ohne der Natürlichkeit von Bedürfnissen und Trieben das Wort reden zu wollen, glaube ich, dass der Kapitalismus niemals die Bedürfnisse der Menschen befriedigen kann, die er ständig selbst weckt – was Adorno für die Kulturindustrie annahm, gilt auch für die gesamte Gesellschaft. Jeder Gesellschaft liegt eine bestimmte Bedürfnisstruktur zu Grunde, die von Kulturen, Traditionen, Moden und dem Stand der Produktivkräfte abhängig ist. Für Debord sind Bedürfnisse auf bestimmte Gegenstände gerichtet, aber auch auf objektive Möglichkeiten bezogen, die mit der Entwicklung der Produktivkräfte immer größer werden. „Da Bedürfnisse sich nicht nur auf Faktizität, sondern gleichzeitig auch auf die der Realität innewohnenden objektiven Möglichkeiten richten können, kommt es innerhalb der kapitalistischen Produktionsweise immer wieder zu Bedürfnissen, die von ihr zwar hervorgetrieben werden, aber nicht befriedigt werden können; sie sind tendenziell systemtranszendent“ (Baumeister / Negator 2005: S.91), fassen Baumeister und Negator die Position der Situationistischen Internationalen (SI) zusammen. Diese nicht integrierbaren Bedürfnisse nennt die Situationistische Internationale Begierden analog zum Terminus der radikalen Bedürfnisse bei Marx. „Radikale Bedürfnisse oder Begierden sind also jene, die zu Überwindung der entfremdeten Verhältnisse treiben“ (ebenda: S.92).

Werbung für die Lotterie, in der die Supermarktverkäuferin sich auf ihrer neuen Jagd bräunt, müssen schon mit der *Exit*-Option aus der Lohnarbeit werben, um ihr Produkt an die KäuferIn zu bringen. Ein Leben ohne Sorgen, Zwang und grauem Alltag wird ständig von der Werbung produziert. Objektiv sind auch die Voraussetzungen vorhanden, dass niemand auf der Welt hungern, frieren oder ungebildet sein müsste. In den entwickelten Ländern sind die Produktivkräfte so weit entwickelt, dass die Arbeitszeit drastisch reduziert werden könnte.

Die meisten FernsehguckerInnen werden auch feststellen müssen, dass ihr eigenes Liebes- und Sexualleben nicht so aufregend ist wie das von der Kulturindustrie in *„Sex and the city“* oder *„Desperate housewife“* propagierte. Die Bedürfnisse nach Liebe, Lust und Leidenschaft oder einem Leben ohne Arbeitszwang machen einen Menschen noch nicht zum Revolutionär, aber sie werfen die Fragen auf, ob wir die Grenzen, die uns die bürgerliche Gesellschaft und ihre Institutionen setzen, nicht überschreiten wollen.

„Vergebens will der rationalistische Materialismus das Dramatische der Sexualität verleugnen: man kann den Sexualtrieb nicht regulieren, denn es ist nicht sicher, ob er nicht die Verweigerung seiner Befriedigung in sich trägt, wie Freud sagt. Sicher ist, dass er sich nicht in das Soziale integrieren lässt, weil in der Erotik ein Aufbegehren des Augenblicks gegen die Zeit, des Individuums gegen das Universelle liegt. Wollte man sie kanalisieren und ausbeuten, liefe man Gefahr, sie abzutöten, denn man kann über lebendige Spontaneität nicht verfügen wie über inerte Materie, und man kann auch keinen Druck auf sie ausüben, wie man auf eine Freiheit ausübt“ (de Beauvoir 2002: S.83f.). Ich glaube, für die geweckten Bedürfnisse bietet die bürgerlicher Gesellschaft über den Markt verschiedene Formen der Befriedigung an vom Internet, der größten Pornobibliothek der Weltgeschichte, über die Prostitution bis hin zu Sextourismus für Frauen in der Karibik, Homo-Karvenal, Disko, romantische Lyrik, Massagen, Wohlfühl-Seminare, Internetforen oder die Liebesbeziehungen von Stars als Projektionsflächen. Können diese marktförmigen Formen der lebendigen Spontaneität der Bedürfnisse gerecht werden?

Obwohl in Deutschland jede dritte Ehe nach einigen Jahren geschieden wird und die meisten wechselnde Lebenspartner haben, gibt es heute wenige Stimmen, die das Prinzip der Monogamie in Frage stellen. Unter Monogamie verstehe ich, feste



Zweierbeziehungen zwischen Menschen, die auf dem gegenseitigen Versprechen der Treue beruhen und Erotik sowie Sex mit Personen außerhalb dieser Beziehung als „Fremdgehen“ ausschließen. Die gesellschaftliche Doppelmoral, die gegenüber Männern weniger streng ist als gegenüber Frauen, ist dabei ein Ventil, die monogame Zweier-Beziehung auf verlogene Weise für Männer erträglicher zu machen. Die Doppelmoral ist auch ein Eingeständnis, dass sich das Ideal in den meisten Fällen nicht umsetzen lässt.

Die scheinbare Freiheit des Singledaseins von Teilen der städtischen Bevölkerung täuscht darüber hinweg, dass es schwer ist, regelmäßigen Sex zu haben ohne festen Partner – besonders für alte Leute und für Menschen mit geringem „Marktwert“ auf dem Bazar der One-Nightstands. Selbst in linksradikalen Kreisen ist die monogame Zweierbeziehung wieder in. Eine stärkere Trennung von privat und politisch nach den Psychoterror-Exzessen der Kommunen, K-Gruppen oder Frauenselbsterfahrungsgruppen hat heute auf der anderen Seite zu einer Enterotisierung in vielen linken Gruppen geführt. Es ist meiner Meinung nach offensichtlich, dass die Form wie Beziehungen in unserer Gesellschaft organisiert sind, die Bedürfnisse der meisten Menschen nicht befriedigen kann. Warum wird die monogame Zweierbeziehung nicht öfter in Frage gestellt?

Meiner Meinung nach ist es schwierig, alleine Grenzen zu überschreiten. Der moralische Imperativ heißt heute eher „Ich will ihn/sie nicht verletzen“, um die Bedürfnisse in den Rahmen der Monogamie zu zwängen. In der Arbeit geht Mann oder Frau nicht mit der begehrten KollegIn oder KundIn ins Bett, weil mensch „professionell“ sein möchte. Oder verkneift sich die Lust auf einen gleichgeschlechtlichen Menschen, weil mensch ja nicht schwul oder lesbisch ist und seine sexuelle Identität nicht gefährden möchte. Frauen und Männer stoßen nicht nur an die Grenzen von Monogamie und Familie, sondern auch an die neuen „Wahrheiten“, die die zweite Frauenbewegung etabliert hat. Nach der Debatte um sexuelle Belästigung am Arbeitsplatz raten Universitäten in den USA und England ihren MitarbeiterInnen während der Sprechstunde auf jeden Fall die Tür aufzulassen. Es ist heute schwer über Zärtlichkeit zwischen Eltern und Kindern zu sprechen ohne in einen zweifelhaften Verdacht zu geraten. Es ist kaum noch differenzierbar, welche Grenzen dem Schutz vor Übergriffen dienen und welche Zärtlichkeit und Erotik zwischen Menschen verhindern.

Damit die Verhältnisse wirklich ins Wanken gebracht werden, bedarf es größerer gesellschaftlicher Bewegungen und kollektiver Praxis. Letztendlich ist die Frage der sexuellen Subversion oder Befreiung nicht von der Frage einer kommunistischen Bewegung zu trennen. Natürlich kann im Kapitalismus für die Durchsetzung eines „demokratischen“ Minimalprogramms gekämpft werden wie z.B. Streichung des Schutzes von Ehe und Familie aus der Verfassung / modernes Scheidungsrecht für Österreich durch Abschaffung der Verschuldungsgründe / Stadtplanung, die Wohnungen für kollektive Lebensformen berücksichtigt / gleichberechtigte Anerkennung aller Lebensgemeinschaften / gesellschaftliche Anerkennung und Schutz von SexarbeiterInnen / Abschaffung aller gesetzlichen Diskriminierungen von Homosexuellen / Anerkennung der Homosexuellen als Verfolgte des Nazi-Regimes / Kampf gegen Schönheitsterror und Schlankheitswahn *(Riot, don't diet)* / vollständige Legalisierung der Abtreibung auf Kosten der Krankenkassen / das Recht auf Wechsel des Namens und der Geschlechtsidentität / Trennung von Staat und Kirche / Senkung des Wahlalters auf 16 / kostenlose Kinderkrippen und Kindergartenplätze für alle, die es wollen / Ganztagsschule als Regelschule / Einführung von günstigen Kantinen in Schulen und Universitäten / kostenlose Abgabe von Verhütungsmittel an SchülerInnen und Jugendliche / Verbot von Religionsunterricht an öffentlichen Schulen / Abschaffung von Theologie als Fach an den Universitäten / Abschaffung des selbstständigen Arbeitsrecht der kirchlichen Sozialeinrichtungen, nach dem MitarbeiterInnen wegen „unchristlichem Lebenswandel“ entlassen werden können / Zugang zu allen Waffengattungen in der Armee für Frauen bis zur Abschaffung des Heeres / Verbot der Diskriminierung von Aidskranken / Anerkennung von sexueller Verfolgung als Asylgrund / Bleiberecht für alle bi-nationalen Paare / für die Enttabuisierung von Sex zwischen und mit alten und behinderten Menschen usw. Ob die Forderung nach der Aufhebung des Inzestverbots unter Erwachsenen sinnvoll ist, ist mir unklar. In Deutschland hat sogar das Bundesverfassungsgericht diese Frage aufgeworfen.

Wir sollten allerdings nicht glauben, dass dieses Minimalprogramm den Kapitalismus schon sprengen könnte. Problematisch an den meisten Forderungen ist außerdem, dass sie sich an den Staat wenden und nichts darüber aussagen wie wir leben wollen. Um allen Menschen eine Befriedigung ihrer Bedürfnisse nach Liebe, Erotik und Sex oder auch selbst gewählten *Gender*-Identitäten zu ermöglichen, muss eine Gesellschaft geschaffen werden, in der Not, Elend und Lohnarbeit beseitigt sind. Hier hatte Marcuse Recht, dass die deutliche Reduzierung der Arbeitszeit durch die Entwicklung der Produktivkräfte eine Voraussetzung für die

Erotisierung des Körpers und die Entfaltung erotischer Phantasien ist. Im Kommunismus als generalisierter Selbstverwaltung (Guy Debord) und „Verein freier Menschen" (Marx) würde wahrscheinlich eine Vielfalt von Bedürfnissen entstehen, wie wir sie heute nicht kennen. Das Beispiel der erschreckenden Utopie von Firestone, die sogar die Zahl der Wohngemeinschaftsmitglieder festlegte, sollte die Notwendigkeit eines Verbotes eines *blue prints* für den Kommunismus unterstreichen. Als Ergänzung zum Minimalprogramm möchte ich hier nur die Vergesellschaftung der Produktionsmittel, die Ersetzung des Staates durch Selbstverwaltungsorgane der Gesellschaft und die Abschaffung der Nationalstaaten nennen. Vielleicht heißt es im Kommunismus dann: Morgens vögeln, mittags kuscheln und sich abends eine neue Geschlechtsidentität ausdenken.

**Email: paul.pop@inode.at**

**Literatur:**


**Amendt, Günter** (1982): Sexfront, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg.

**Anders, Ann** (Hrsg.) (1988): Autonome Frauen – Schlüsseltexte der Neuen Frauenbewegung seit 1968, Athenäum, Frankfurt (M).

**Baumeister, Biene / Negator, Zwi** (2005): Situationistische Revolutionstheorie, Schmetterlings Verlag, Stuttgart.

**Bührmann, Andrea** (1995): Das authentische Geschlecht – Die Sexualitätsdebatte der Neuen Frauenbewegung und die Foucaultsche Machtanalyse, Westfälisches Dampfboot, Münster.

**de Beauvoir, Simon** (2005): Das andere Geschlecht – Sitte und Sexus der Frau, Rowohlt Taschenbuchverlag, Reinbek bei Hamburg. http://www.marxists.org/reference/subject/ethics/de-beauvoir/2nd-sex/index.htm (Auf Englisch)

**Deleuze, Gilles** (1992): Foucault, Suhrkamp, Frankfurt (M).

**Ensler, Eve** (2002): Die Vagina-Monologe, Nautilus, Hamburg.

**Ferguson, Ann** (1984): Sex War: The Debate between Radical and Libertarian Feminists, in: Signs, Vol. 10, no. 1.

**Firestone, Shulamith** (1987): Die Frauenbefreiung und die sexuelle Revolution, Fischer, Frankfurt (M). http://www.marxists.org/subject/women/authors/firestone-shulamith/dialectic-sex.htm (erstes Kapitel auf Englisch)

**Foucault, Michel** (1983): Sexualität und Wahrheit 1. Suhrkamp, Frankfurt (M).

**Greer, Germaine** (1971): The Female Eunuch, New York.

**Interdisziplinäre Forschungsgruppe Frauenforschung** (Hrsg.) (1990): Liebes- und Lebensverhältnisse – Sexualität in der feministischen Diskussion, Campus Verlag, Frankfurt (M).

**Koedt, Ann** (1988): Der Mythos des vaginalen Orgasmus, in: Anders, Ann (Hrsg.): Autonome Frauen – Schlüsseltexte der Neuen Frauenbewegung seit 1968, Athenäum, Frankfurt (M).

**Laqueur, Thomas W**. (1990): Making Sex – Body and Gender from Greeks to Freud, Harvard University Press, London.

**Lau, Miriam** (2000): Die neuen Sexfronten, Berlin 2000.

**Menschik, Jutta** (1985): Feminismus – Geschichte, Theorie, Praxis, Pahl-Rugenstein, Köln.

**Millet, Kate** (1982): Sexus und Herrschaft – Die Tyrannei des Mannes in unserer Gesellschaft, Kiepenheuer & Witsch, Köln. http://www.marxists.org/subject/women/authors/millett-kate/theory.htm (ein Kapitel auf Englisch)

**Mitchell, Juliet** (1976): Psychoanalyse und Feminismus – Freud, Reich, Laing und die Frauenbewegung, Suhrkamp, Frankfurt (M).

**Reiche, Reimut** (1969): Sexualität und Klassenkampf – Zur Abwehr repressiver Entsublimiering, Verlag Neue Kritik, Frankfurt (M).

**Schwarzer, Alice** (2001): Der „kleine Unterschied" und seine großen Folgen, Fischer Verlag, Frankfurt (M). http://www.aliceschwarzer.de/128.html (Auszug aus dem Vorwort)

**Schwenken, Helen** (1999): Die feministische Sexualitätsdebatte, in http://www.ruhr-uni-bochum.de/fwu/texte/2001_schwenken_sexualitaet.pdf

**Trumann, Andrea** (2002): Feministische Theorie – Frauenbewegung und weibliche Subjektbildung im Spätkapitalismus, Schmetterling Verlag.

**Wilchins, Riki** (2006): Gender Theorie – Eine Einführung, Querverlag, Berlin.

# Mike Davis: Planet der Slums

## Berlin: Assoziation A, 2007, 248 Seiten, 20 Euro



**Grober Backstein, Stroh, Recycling - Plastik, Zementblöcke und Abfallholz!**

Laut Mike Davis sind das die Materialien, aus denen die weniger betuchten Städter und Städterinnen in Zukunft – voraussichtlich sind das dann eine Milliarde an der Zahl weltweit – ihre Wohnungen bzw. Unterkünfte in den postmodernen Slums eigenhändig zusammenzimmern werden. Der marxistische Urbanist Mike Davis, Amerikaner, der vor Jahren sein eigenes Haus in LA verkauft hat, um in aller Ruhe auf Hawaii ein Buch schreiben zu können, vermutet, dass diese kommenden planetarischen do-it-yourself Architekt/innen „voller Neid auf die Ruinen der Lehmhäuser von Catal Hüjük in Anatolien zurückblicken" werden, auf den Beginn des städtischen Lebens vor 9000 Jahren. Aber ob da noch Zeit für Neid bleibt, wenn Du ohne Grundbesitz, ohne Kapital, ohne Hilfe der Kommune selbst Hand anlegen musst, damit Du, mit Deinen Kindern womöglich, wohnen[1] kannst? Oder ist das nicht möglicherweise viel eher der Neid eines Autors aus der amerikanischen Mittelschicht selbst, schnurstracks projiziert aufs globale Prekariat? Und ob diese Überlebenskünstler/innen jemals von Catal Hüjük gehört haben werden ist eine andere Frage – denn wie sollten sie zu diesem Wissen gelangt sein, wenn sie als sogenannte Slumbewohner /innen dazu gezwungen werden nackten Existenzkampf zu führen? Und das von Anbeginn ihres Lebens an?

Mike Davis meint, dass das zu beobachtende rapide Städtewachstum im Kontext von Strukturanpassungsprogrammen, Geldentwertung und staatlicher Einsparungspolitik ein todsicheres Rezept für die Massenproduktion von Slums sei. Und um diese schon seit Jahrzehnten auf globalem Niveau in unterschiedlichem aber erschreckendem Ausmaß stattfindende Massenproduktion von unwürdigen Wohn-, Lebens- und auch Arbeitsbedingungen dreht sich sein Buch. Der Fokus liegt dabei auf dem Trikont (Mike Davis schreibt meistens „Dritte Welt"), deshalb werden europäische Städte fast ausschließlich wissenschaftlich-historisch angeführt (Die strittige Frage, ob Istanbul nun zu Europa gehört oder nicht, soll hier nicht diskutiert werden).

**Die Transformation der Stadt!**

Am Anfang seines weniger verstörenden als einfach etwas anstrengend zu lesenden, jedoch sehr informativen Buches (es wird so viel und so schnell von Kontinent zu Kontinent gesprungen) stellt Mike Davis eine Wende fest, die er für eine der kopernikanischen Wende vergleichbare hält: „Zum ersten Mal in der Geschichte werden auf der Welt mehr Menschen in Städten als auf dem Land leben." Er verweist selbst auf mögliche Mängel in Statistiken und vermutet, dass dieser Epochensprung wahrscheinlich bereits stattgefunden hat. So ist es also heute: die Landbevölkerung stirbt aus. Aber stopp, bevor wir uns an einer bipolaren Einteilung krampfhaft festhalten: Es geschieht gerade eine Transformation:

„In allen Kulturen der Welt haben sie (die Ballungszentren) die gleichen spezifischen Merkmale: eine Struktur aus völlig unterschiedlichen urbanen Milieus, die auf den ersten Blick diffus und desorganisiert wirkt, durchsetzt mit einzelnen, geometrisch strukturierten Inseln, eine Struktur ohne eindeutiges Zentrum, aber deswegen mit vielen mehr oder weniger stark spezialisierten Vierteln, Netzwerken und Knotenpunkten", schreibt der deutsche Wissenschaftler Thomas Sieverts in seinem Buch „Cities without Centres: An Interpretation of the Zwischenstadt", London 2003. Andere Wissenschaftler/innen sprechen anstatt von „Zwischenstadt" von „desakotas", also „Stadtdörfern" oder von einer peri- urbanen Entwicklung, um diesem neuen Erscheinungsbild menschlicher Ansiedlungen Rechnung zu tragen.

**Was ist eigentlich ein Slum?**

Mike Davis stützt sich auf einen seiner Meinung nach historisch bedeutsamen Bericht, „The Challenge of Slums", der von mehr als 100 Wissenschaftler/innen im Jahr 2003, vom UN- Habitat, dem Wohn und Siedlungsprogramm der Vereinten Nationen veröffentlicht wurde (verfügbar unter: www.ucl.ac.uk/dpu-projects/Global_Report). Es sei die „erste wirklich globale Bestandsaufnahme urbaner Armut, die in die berühmten Fußstapfen von Friedrich Engels, Henry Mayhew, Charles Booth und Jacob Riis tritt", und die mit James Whitelaws 1805 verfasster Untersuchung über die Armut in Dublin begann. In diesem neuen Bericht wird ein Slum relativ klassisch als eine „überfüllte, ärmliche bzw. informelle Unterkunft ohne angemessenen Zugang zu Trinkwasser und sanitären Einrichtungen sowie ungesicherter Verfügungsgewalt über Grund und Boden" definiert. Seit einem UN- Treffen in Nairobi im Jahr 2002 ist diese Definition offiziell angenommen.

Schockierende, mehr oder weniger als Fakten zu bezeichnende Zahlenangaben, einige Tabellen und Aussagen wie folgende durchziehen weite Teile des Buches: 200.000 Slums gibt es wahrscheinlich auf der Erde; die am schnellsten wachsenden Slums finden sich in der russischen Föderation; zu den Ärmsten der Armen zählen die Stadtbewohner von Luanda, Maputo, Kinshasa und Cochabamba. Es ist ein schöner Nebeneffekt des Buches, dass man durch die Menge an noch nie gehörten oder einem kaum zu Ohren kommenden Städtenamen, welche ja trotz der furchterregenden Beschreibungen ihren Wohlklang nicht verlieren, ein wenig Erd-kundiger wird bzw. Lust bekommt, Landkarten oder einen Globus zu studieren oder im Netz nach mehr Info zu suchen. Habt ihr je von Lumumbashi gehört?

Die angeführten Beispiele für die extrem einfallsreichen Taktiken wohnungsloser Menschen, irgendwie zu Wohnraum zu gelangen, erzeugen verschiedene Affekte beim Lesen, auch eine gewisse ängstliche Zufriedenheit; ich gebe das gern zu, als relativ reiche Europäerin (wie man mit dieser ängstlichen Zufriedenheit dann umgeht – darauf kommt es vielleicht an). In Kairo etwa leben ca. 1 Million Menschen auf dem Gelände eines riesigen Friedhofs, in Kairos Totenstadt: „Die Eindringlinge haben die Gräber mit viel Kreativität den Bedürfnissen ihres Lebens angepasst. Die Kenotaphe und Randsteine der Gräber werden als Schreibpulte, Tische und Regale benutzt. Schnüre werden zwischen Grabsteinen gespannt, um Wäsche zu trokknen." (Jeffrey Nedoroscik, The City of the Dead: A History of Cairo` s Cemetary Communities, Westport 1997).

Die Mega-City Istanbul – auch nicht besonders weit von Wien entfernt gelegen – mit einer Einwohner/innenzahl von über 11 Millionen im Jahr 2004 wird als Beispiel für eine „piratische Urbanisierung" angeführt: die „gecekondus" (wörtlich übersetzt bedeutet das „über Nacht gebaut") sind an den äußeren Rändern der Stadt gelegene Viertel oder Besetzer/innensiedlungen, die eben über Nacht gebaut, am nächsten Tag von der Polizei abgerissen und in der darauffolgenden Nacht wieder aufgebaut werden, wieder zerstört und wieder aufgebaut wurde, bis die Behörden der Auseinandersetzung müde wurden. „Blumenhügel" heißt eine dieser Siedlungen der hartnäckigen Pirat/innen Istanbuls, die im Roman „Der Honigberg" von Latife Tekin beschrieben wird.

Davis stellt fest, dass die klassische Gesellschaftstheorie von Marx bis Weber davon ausging, „dass die großen Städte in Zukunft in die Fußstapfen von Industriezentren wie Manchester, Berlin und Chicago treten würden."

Tatsächlich sieht es jetzt aber so aus, dass Megastädte wie Kinshasa, Luanda, Khartoum, Daressalam, Guayaquil und Lima mehr dem viktorianischen Dublin ähneln – d.h. diese Städte wachsen „trotz des Niedergangs importsubstituierender Industrien, eines geschrumpften öffentlichen Sektors und in den sozialen Abstiegsstrudel geratener Mittelklassen."

Es ist ein düsteres Zukunfts-Bild, dass uns hier vorgestellt wird: „Statt in hoch zum Himmel strebenden Lichterstädten zu leben, wird ein Großteil der urbanen Welt des 21. Jahrhunderts inmitten von Umweltverschmutzung, Exkrementen und Abfall im Elend versinken". Fuck!, denkt man sich als empathisch lesender und zutiefst von Anglizismen beeinflusster Mensch. Und das Kapitel „In der Scheiße leben" bringt es dann auch auf den Punkt: „Acht Generationen nach Engels (Die Lage der arbeitenden Klasse in England 1844) steht die krankmachende Scheiße den städtischen Armen immer noch bis zum Hals."

Existenzielle Kontinuitäten dieser zum Himmel schreienden, buchstäblich stinkenden Ungerechtigkeiten sind heute z.B. auch nachzulesen in einem Großstadtroman von Meja Mwangi mit dem Titel „Nairobi, River Road" (Zürich, 1997). Eine Warnung könnte man ausgeben an alle potentiellen Nairobi- Tourist/innen: Nehmt euch in Acht vor den fliegenden Toiletten, den sogenannten Scud Raketen: „Sie (Menschen, die in Nairobi ohne Klo leben) verrichten ihre Notdurft in eine Plastiktüte und werfen sie auf das nächstgelegene Dach oder den nächsten Weg."

Und die jüngere Generation übt sich bereits frech im ungewöhnlich dreckigen Klassenkampf: Kinder drohen vorbeifahrenden Pendlern damit, „Klumpen aus menschlichen Exkrementen in die offenen Autofenster zu werfen sollten die Fahrer nicht sofort bezahlen."

Mike Davis stellt uns im letzten Kapitel „Auf der Straße nach Vietnam" komplexe Fragen, die es zu erforschen gelte: „Wenn der informelle Urbanismus in einer Sackgasse endet, werden die Armen dann nicht revoltieren? Sind die großen Slums Vulkane, die nur darauf warten auszubrechen[2] oder führt der erbarmungslose Kampf ums Überleben, die Tatsache, dass immer mehr arme Menschen um dieselben Brosamen der informellen Ökonomie konkurrieren, zu selbst-zerstörerischer Gewalt in den Communitys? Wird dies die höchste Stufe „urbaner Involution" sein? In welchem Maß wird, marxistisch gesprochen, einem informellen Proletariat das Glück und die Macht zufallen, „Träger der Geschichte" zu sein?"

### Das neue Feindbild der Kriegstreiber: Wütende junge Männer und verschleierte junge Frauen!

Den Schluss des Buches bildet eine Abrechnung Davis´ mit der „Vorstellungskraft der Herrschenden“, die den „offensichtlichen Folgen einer Welt aus Städten ohne Jobs nicht gewachsen zu sein“ scheint. Das Pentagon z.B. hat seine eigene Sichtweise: Kriegsplaner und Strategen erklären, dass die „failed cities“ die Schlachtfelder des 21. Jahrhunderts sein werden. „Die Zukunft der Kriegführung liegt in den Straßen, Abwasserkanälen, Hochhäusern und dem Häusermeer, aus denen die zerstörten Städte der Welt bestehen. Unsere jüngste Militärgeschichte ist gespickt mit Städtenamen wie Tuzla, Mogadischu, Los Angeles, Beirut, Panama City, Hué, Saigon, Santo Domingo ... aber diese Zusammenstöße sind nur der Prolog des eigentlichen Dramas, das uns noch bevorsteht.“[3] Die Rollen in diesem Drama werden von einem Militär-Wissenschaftler namens Geoffrey Demarest wie folgt vergeben: Die staatsfeindlichen Akteure sind „anarchistische Psychopathen, Kriminelle, zynische Opportunisten, Verrückte, Revolutionäre, Arbeiterführer, ethnische Nationalisten, und Immobilienspekulanten“ oder im Allgemeinen die „Besitzlosen“ und die „Verbrechersyndikate“ im Besonderen. Dieser Demarest interessiert sich vor allem für „die Psyche des verlassenen Kindes“ – aber nicht aus Mitleid, denn er glaubt, dass die Slumkinder die Geheimwaffe staatsfeindlicher Kräfte seien.[4]

### Zweifel!

Ich weiß nicht, ob es gut ist, die aktuelle Entwicklung der europäischen oder auch amerikanischen Ansiedlungsformen aus einer Untersuchung, die sich den Anspruch des Globalen gibt, auszusparen. Laut der im Buch abgedruckten Slumtypologie etwa zählen ja auch peripher gelegene Flüchtlingslager zu den Slums. Und davon gibt es doch in Europa einige. Und herrschen in den USA nicht auch an manchen Orten, in mancher Hinsicht Verhältnisse wie in der sogenannten Dritten Welt? Und gibt es nicht auch auf der ganzen Welt verstreut Wohnende, die sich vor „hochkarätigen internationalen Events wie Konferenzen, Besuchen von Würdenträgern, Sportveranstaltungen, Schönheitswettbewerben und internationalen Festivals, die die Behörden dazu veranlassen, mit wahren Kreuzzügen die Stadt ‚aufzuräumen'“ fürchten? Mike Davis schreibt im Kapitel „Die City Beautiful“, dass diese Furcht vor Spektakeln allein die Armen in der urbanen Dritten Welt treffen würde.Und liest man so nebenbei den Artikel „Stadt von morgen – Marseille und andere Metropolen Europas verlieren ihre Seele“[5], so lassen sich doch Ähnlichkeiten erkennen, was die diagnostizierte Transformation betrifft: Der soziale Wohnungsbau stagniert, die Stadtbewohner/innen werden mit zweierlei Maß gemessen, die wohlhabende Klientel drängt mit ihrem gesellschaftlichen Autismus den Rest des Landes ins Abseits und Städte bekämen ein „Fun-Image“ verpasst. Im Artikel wird der Historiker Alèssi Dell`Umbria zitiert: „Mit dem Verschwinden der Arbeit zugunsten des Services, der Arbeiter zugunsten der Dienstleister wird der städtische Raum immer mehr von Kultur und Tourismus besetzt, und das Zentrum verwandelt sich in ein allein zur Unterhaltung der Mittelschicht bestimmtes Konsumparadies, wo Restaurants, angesagte Bars und Ausstellungen einen Parcours markieren, den kein Hindernis mehr stört.“ Zu den abgedruckten Fotos im Buch : Der uferlose Reproduktionismus, der uns überschwemmt, ließe sich oftmals eindämmen. Die Schwarz-Weiß-Fotos (eines davon ist sogar doppelt vorhanden, wird aber dadurch auch nicht aussagekräftiger) sind meines Erachtens überflüssig.

**Lisa Waldnaab**

*Wissensträgerin in der hybriden Zone zwischen Kunst und Politik*

**Anmerkungen:**

1 Wohnen ist ein Tätigkeitswort (Mike Davis weist uns mit dem Ausspruch des anarchistischen Architekten John Turner darauf hin, dass „wohnen“ eine aktive Angelegenheit bedeutet und nichts mit Nichtstun zu tun hat).

2 Ich weiß nicht, ob es gut ist, auf die Figur des globalen Prekariats Vergleiche mit Naturgewalten anzuwenden. Es erinnert doch schon sehr an die Angst bzw. diese eine Form von Krieg schürenden Sprachbildern, die Populist/innen gerne verwenden – man denke z.B. an die „Fluten“ von Migrant/innen. Dieses Vokabular führt außerdem zu leicht zu dem Trugschluss, dass all diese traurigen Tatsachen von irgendwelchen höheren Mächten verschuldet sind und lässt uns möglicherweise vergessen, dass die ganze Kacke doch Menschenwerk ist. Und weil ich schon dabei bin: Geschimpft wird im dritten Kapitel „Der Verrat des Staates“ über „die Briten“, denn sie wären „schon immer Verfechter der ‚Teile und herrsche'-Ideologie“ gewesen. Mir liegt nichts daran, den europäischen Kolonialismus in seiner britischen Ausprägung in Schutz zu nehmen – mich macht es aber stutzig, wenn ein amerikanischer Autor von „den Briten“ spricht. Von „den Amerikanern“ spricht er nämlich nicht. Auch nicht von „den Chinesen“ oder „den Indern“. Aber das nur am Rand.

3 Aus der Zeitschrift des Army War College, „Our Soldiers, their Cities“, Major Ralph Peters, 1996

4 Künstler/innen sehen das naturgemäß etwas anders, handeln selbstreflexiver und selbstkritischer. Siehe Tom Waits mit seiner neuen CD „Orphanes“ ( Waisenkinder ), die er gemeinsam mit seiner Frau Brennan produziert hat.

5 Le monde diplomatique, Februar 2007 – die Zeitschrift nimmt mit diesem Artikel des französischen Journalisten Francois Ruffin am „Documenta 12 magazines“ Zeitschriftenprojekt teil.

# John Holloway, Edward P. Thompson: Blauer Montag. Über Zeit und Arbeitsdisziplin

## Hamburg: Nautilus-Verlag, 2007, 92 Seiten, 10,90 Euro

1993 verstorbene Edward P. Thompson, Autor der bahnbrechenden Studie über die „Entstehung der englischen Arbeiterklasse" war einer der zentralen Vertreter der „Geschichtsschreibung von unten", in der nicht durch „große Männer" hervorgerufene „große Ereignisse" im Mittelpunkt standen, sondern der Widerstand der „kleinen Leute" und das damit einhergehende Potenzial gesellschaftlicher Veränderung. Der vorliegende Aufsatz Thompsons, neu übersetzt und mit schlauen Anmerkungen versehen von Lars Stubbe, mag hierfür als Paradebeispiel dienen, geht es doch um nichts weniger als die Durchsetzung der Herrschaft der Uhrzeit als gesellschaftlichem Maßstab und Disziplinierungsmittel im aufkommenden Kapitalismus – und den Kampf dagegen.

Die Bedeutung dieser Problematik ist eine zweifache: zum einen ist es genau jene „im Durchschnitt notwendige oder gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit" (Marx), die zum Maßstab jener Ware werden sollte, die für mindestens 300 Jahre im Zentrum kapitalistischer Gesellschaftsordnungen stehen: nämlich die menschliche Arbeitskraft, die im Zentrum von Thompsons Interesse steht und andererseits markiert der ursprüngliche Erscheinungszeitpunkt des Aufsatzes (1967) den Anfang jener „Krise der abstrakten Zeit, [der] Krise der Trennung der Zeit vom Tun", die, so John Holloway in seinem Vorwort, „wir" sind.

Bestechend an Thompsons Aufsatz ist sein Witz, der noch den brutalsten Formen der ursprünglichen Akkumulation ein Lächeln abringt. Der Kampf gegen die Disziplinierung durch die Uhr und mit ihr jene der abstrakten Arbeit ist nicht reduzierbar auf ein Sich-Aufbäumen der Erniedrigten und Beleidigten, vielmehr wird an den zahlreichen historischen Beispielen und Zitaten die Vielschichtigkeit der Widerstände und –sprüche sichtbar und damit erfahrbar gemacht. Trotz der Kürze des Textes rükken dabei auch außereuropäische Aspekte oder Geschlechterwidersprüche ins Blickfeld. Zentrale Aussage dabei ist, dass sobald der Kampf *gegen* die Uhr und die mit ihr einhergehende Herrschaft der Abstrakten (Uhr)zeit verloren gegangen war, die Arbeitenden zu einem Kampf *um* die Zeit übergingen. So eindeutig, wie das klingt war die Sache allerdings dann doch nicht, hielt sich die wunderbare – und dem Band den Namen gebende – Institution des „Blauen Montags" in einigen britischen Industriegegenden bis weit ins 20. Jahrhundert hinein. Auch von Seiten der Herrschenden wurde die Durchsetzung kapitalistischer Zeitverhältnisse mit einer Änderung des politischen Einsatzes begleitet: Es ging nicht mehr nur um die Reglementierung der Arbeit(szeit), sondern auch um den Kampf gegen die Langeweile und den Müßigang, die vor allem in protestantischen Gefilden den Herrschenden ein Dorn im Auge war (und dessen Beschreibung schon auch mal frappant an die ganz und gar nicht protestantische Studie von Lazarsfeld und Jahoda über die „Arbeitslosen in Marienthal" erinnert ...).

Gegen Ende des Textes fragt Thompson nach den (damals) aktuellen Möglichkeiten der „Zersetzung des puritanischen Zeitverständnisses?" (S.69) Es geht darum, „wieder etwas von jeder Lebenskunst [zu] lernen, die in der industriellen Revolution verloren ging" (ebd.) Dem Autor dieser Zeilen erinnert dies wiederum an eine Diskussion zur „Bewegungsfähigkeit" der Forderung nach einem bedingungslosen Grundeinkommen, in der ein Mitdiskutant von der Notwendigkeit des „Erlernens einer Kultur der Nichtarbeit" sprach – als Voraussetzung dafür, dass die Idee des Grundeinkommens zur „materiellen Gewalt" (Marx) werden kann. In eine ähnliche Kerbe schlägt auch die knappe Einleitung von John Holloway. Holloway, LeserInnen der **grundrisse** sicherlich kein Unbekannter, versucht dabei den Text Thompsons vor dem Hintergrund aktueller sozialer Bewegungen zu lesen.

Die Dauerhaftigkeit angreifen! – Den Moment öffnen! – Momente des Überschusses schaffen! – Uns selbst Zeit für die geduldige Erschaffung gesellschaftlicher Verhältnisse geben! Die Tagesordnung bestimmen, so lauten die doch etwas sehr normativ daherkommenden Anforderungen Holloways an alle ernsthaften Versuche, den Kapitalismus „nicht weiter zu produzieren" (S.12) Dahinter versteckt sich der – leider bis dato nicht vertiefend ausgeführte – Versuch, den Begriff der Revolution vor dem Hintergrund der gescheiterten historischen Revolutionen neu zu bestimmen: als Notwendigkeit einer neuen Zeitlichkeit. So weit so gut, nur verstrickt sich Holloway leider gerade dort in Widersprüchlichkeiten, wo´s ums Eingemachte geht. So findet sich in seinem Text zwar kritisches zum Zeitverständnis des Postoperaismus betreffend

die reelle Subsumtion der Gesellschaft unter das Kapitalverhältnis im postfordistischen Kapitalismus, eigene Vorschläge zur Theoretisierung jener neuen Verhältnisse liefert Hollway aber nicht. Wenn aber einerseits die Form der kapitalistischen Ausbeutung einem beschleunigten Wandel unterworfen ist, die gleichförmige und gleichmachende Zeit der abstrakten Arbeit in der fordistischen Fabrik anderen, uneinheitlicheren und unvereinheitlichbaren Zeit- und somit Ausbeutungsverhältnissen weicht, müssen auch die Kämpfe und Widerstände in den und gegen diese Verhältnisse neu erfunden werden. Ein Beispiel: Strategien der Verweigerung beispielsweise können in traditionellen wie auch in einigen „neuen" Arbeitsverhältnissen praktikabel sein, eine universelle Form des Widerstands allerdings stellen sie im Zeitalter von Ich-AG, Werkvertragsarbeit und neuer Selbständigkeit kaum dar. In der „gesellschaftlichen Fabrik" können sich kollektive Kämpfe wohl nur mehr als explizit politische Auseinandersetzungen entwickeln. Wie auf dieser Ebene der Kampf um die Wiederaneignung der Zeit und somit des Lebens geführt werden kann, ohne dem Staat auf den Leim zu gehen, ist offen, aber: „Jegliche Antwort", so Holloway, „die auf dem Terrain des vom Kapital gesetztes Raumes und seiner Zeit verbleibt, ist bereits unterlegen, noch bevor sie gegeben wurde." (S.17)

**Martin Birkner**



# Gerald Raunig, Ulf Wuggenig (Hg.): Die Kritik der Kreativität

## Band 6 der Reihe republicart – Kunst und Öffentlichkeit Wien: Verlag Turia + Kant, 251 Seiten, 2007, 26 Euro

Aus dem Band 6 ist nicht die „Farbe der Wahrheit" geworden, so wie es eigentlich im Heftchen, das über die Schriftenreihe des eipcp informiert, angekündigt wurde. Auf die Farbe des Buchumschlags müssen wir jedoch nicht verzichten: Was am Abend im Kunstlicht des Depots, des Orts der Buchpräsentation, einer bedrohten Institution (www.depot.or.at) noch ziemlich schwarz aussah, erweist sich bei genauerem Hinschauen in den hell lichten Märztagen, je nach Lichteinfall, als dunkles bis dunkeldunkles Blau-Grün. Hoffen wir somit Gutes fürs Depot! „Kreativität zieht wieder", so lautet der erste Satz der „Vorbemerkungen zur erfolgreichen Wiederaufnahme des Stücks Kreativität" der Herausgeber eines Buches, welches 18 Texte von insgesamt 21 internationalen TheoretikerInnen verschiedener Disziplinen zwischen zwei flexiblen Buchdeckeln vereint – AutorInnen des Netzwerks des eipcp (www.eipcp.net).

Es sind Essays, welche den Versuch unternehmen das „zwiespältige Wiedererstarken von Kreativitätsmythen zu analysieren und eine Kritik der Kreativität hinzuzufügen". Sie stehen auch im Netz, aber ich spreche aus Erfahrung: ein Computer ist für eine LeserIn keine Alternative. Wer das europäische Institut für progressive Kulturpolitiken vielleicht schon kennt und neugierig ist, wie sich die Arbeit dieses Instituts, im speziellen dessen Projekt transform in den letzten Monaten weiter entwickel hat, würde mit dem Buch eine Art Bericht in Händen halten können. Vorangegangen sind diesem Sammelband zwei Konferenzen im letzten Jahr: „Critique of Creative Industries" im August/September in Helsinki und „Creating Effects" im November in Lüneburg. Bevor ich einzelne Texte ansprechen werde, sei noch knapp wiedergeben, was unter Kritik und unter Kreativität im Sinne der Herausgeber zu verstehen ist: Kritik sehen diese als „Unterscheidungsvermögen und verkörperte Kritik", Kreativität als „zentrale postfordistische Subjektivierungsweise", wobei hier auch die Multitude, konkret die sozialen Bewegungen und Mikropolitiken um 1968 als Trägerinnen dieser Kritik ins Blickfeld geraten.

Ich habe lange überlegt, wie ich in diesem Fall der Besprechung vorgehen soll. Zunächst orientierte ich mich an den „holzschnittartigen" Beschreibungen der einzelnen Texte in den Vorbemerkungen und hätte diese einfach abschreiben können, was ich aus Furcht vor Langeweile verwarf: Ich beschränke mich auf ein paar subjektiv ausgewählte Bruchteilchen – potentielle LeserInnen sollten auch nicht um die gewisse Entdeckungslust gebracht werden, die doch bei (fast) jeder Lektüre zu verspüren ist, bei Band 6 auf jeden Fall.

Dieser ist ein bilderloses Buch! Die Eng-Führung des Begriffes Kreativität, die von Paolo Virno in sei-

nem Essay „Witz und innovatives Handeln“ vorgeschlagen wird und sich auf Kreativität als die Fähigkeit des Menschentiers aus Sprachgewohnheiten auszubrechen konzentriert, ist dafür wohl kaum verantwortlich zu machen. Aber es wird seitens der Herausgeber kein Hehl daraus gemacht, dass der italienische Philosoph Virno entscheidendes Basismaterial lieferte, hat er doch „viel zum gemeinsamen Hintergrund der in diesem Band veröffentlichten Texte beigetragen“. Virnos Text wird übrigens die Einleitung seines nächstes Buches bilden und eine ungeduldige LeserIn erhielte also durch „Die Kritik der Kreativität“ bereits einen Vorgeschmack auf den Virnoschen Witz, der anti-freudianisch an Freuds Schrift „Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten“ anknüpft. Dazu nur noch eine kleine Bemerkung: Virno verwendet das Adjektiv „kritisch“ in einer weiteren Bedeutung, die es auch haben kann, nämlich im Sinne von „gefährlich, bedenklich, schwierig“ und fällt somit in gewisser Hinsicht sogar aus dem Rahmen der „Kritik der Kreativität“ heraus. Ich würde mir ja im Zusammenhang mit dieser nur auf Sprachschöpferisches bezogenen Kreativität wünschen, dass altbekannte und z.B. auch innerhalb der Grundrisse- Redaktion wahrnehmbare Gräben überwunden werden oder vielleicht sogar im buchstäblichen Sinn verschütt gehen.

Gerald Raunig, einer der Herausgeber, Philosoph, gelangt in seinem transparent geschriebenen Essay mit dem Titel „Kreativität als Massenbetrug“, interessanterweise am Schluss zu der Erkenntnis, dass es kaum angemessen ist im Kontext der Kreativindustrie von einem Massenbetrug zu sprechen, sondern eher von einem „massenhaften Selbstbetrug als einem Aspekt der Selbstprekarisierung“, und revidiert somit den Titel, der trotzdem Titel bleibt. Er stützt sich in seiner kritischen Lektüre der „Dialektik der Aufklärung“ auf Paolo Virno, auf Gilles Deleuze/Félix Guattari und auf Isabell Loreys bereits „klassischen“ Text „Vom immanenten Widerspruch zur hegemonialen Funktion. Biopolitische Gouvernementalität und Selbst-Prekarisierung von KulturproduzentInnen“, der in neuer Fassung auch im Band 6 abgedruckt ist. Gerald Raunig greift zunächst vier Komponenten des Konzepts bei Horkheimer/Adorno heraus und versucht dann, nach einer Schubumkehr gewissermaßen, diese vier Komponenten in gegenläufiger Richtung zu dekonstruieren, mithilfe poststrukturalistischer Theorie-Elemente der genannten Autorinnen. Reflektiert werden dabei prekäre Institutionen und heutige Subjektivierungsweisen und mit dem Begriff der „Projektinstitution“ stellt sich z.B. ein Querverweis her, einer von vielen im Buch vorhandenen; in diesem Fall zu Stefan Nowotnys Theorie der „Immanenten Effekte. Notizen zur Kre-Aktivität“.

Stefan Nowotny beschreibt die Kritik, um die es uns gehen sollte, als eine, die „weniger auf die Verwerfung ihres Gegenstandes abzielt als vielmehr auf eine (auf)klärende Verständigung über ihn“. Er selbst handelt theoretisch und praktisch so, wie Walter Benjamin in seinem Buch Einbahnstrasse, und dort in den Dreizehn Thesen zur Technik der Kritik, die Kunst der Kritik beschreibt: er prägt ein Schlagwort. Stefan Nowotny lehnt in diesem Kontext die Kategorie der sogenannten Künstlerkritik ab, weil sie ihm „in sozialanalytischen Zusammenhängen ... von zweifelhafter Nützlichkeit zu sein scheint“. Die Frage nach dem Zusammenhang von Kritik und Kreativität untersucht er „mit Blick auf das, was Sozialkritik heißt und als sozialpolitischer und später marxistischer Provinienz qualifiziert wird“ und schlägt am Ende seiner Theorie vor, eine „unabschließbare Genealogie der Kre-Aktivität ... in Bezug auf die Geschichte der sozialen Protestformen“ zu entfalten, die auf alle Fälle zwei Elemente zu berücksichtigen hätte: zum Einen die bereits genannten Projektinstitutionen, welche durch die Umformungen in Zeiten des Neoliberalismus generiert werden, und zum Anderen die Mannigfaltigkeit der Existenzen und deren Subjektivierungsprozesse.

Monika Mokre, Politikwissenschafterin in Wien, berichtet von den Fatalitäten der österreichischen Kulturpolitik, indem sie vor dem historischem Hintergrund („eine kurze Geschichte der österreichischen Kulturpolitik“) und dem Faktum der Entstehung der Creative Industries durch den performativen Sprechakt eines Politikers namens Morak (der im Jahr 2000 öffentlich von Creative Industries sprach, und siehe da, sie waren geboren!) auf das Scheitern des Quartiers 21 im Wiener Museumsquartier eingeht. „Gouvernekreativität“ lautet der Titel ihres klaren Berichts. Monika Mokre war außerdem Teilnehmerin an einer dritten europäischen Konferenz, die sich mit dem Thema Kreativität beschäftigte; diese hieß „MyCreativity“, fand im November 2006 in Amsterdam statt und wurde organisiert von den Netzwerk- Theoretikern Gerd Lovink und Ned Rossiter. Die Schwerpunktthemen dieser Konferenz waren das Arbeiten in Netzwerken, Organisation, und ebenso die Kritik an den Creative Industries.

Der Ansatz Suely Rolniks in „Geopolitik der Zuhälterei“ ist für mich auch deshalb besonders interessant, weil sie aus einer mikropolitischen Perspektive heraus versucht unsere Verwundbarkeit, unsere Zerbrechlichkeit, die wir als körperliche Wesen besitzen, zu thematisieren. Sie sieht Verwundbarkeit als Vorbedingung dafür, „dass der/die Andere aufhört, ein einfaches Projektionsobjekt für vorgefertigte Bilder zu sein,

um eine lebendige Präsenz zu gewinnen." Die Psychoanalytikerin, die an der katholischen Uni in São Paulo lehrt und zu den Arbeiten der Künstlerin Lygia Clark forscht, vermutet, dass wir im heutigen Regime, dem „kognitiven" oder „kulturellen Kapitalismus" von einer „hypnotischen Identifikation mit den Bildern der Welt, die durch Werbung und Massenkultur verbreitet werden" angeleitet werden. Sie stellt hier auch die Verbindung zu religiösen Ideen her und sieht in der irdischen Version der Idee des Paradieses „Gott in seinem Amt als Bürge der Verheißung vom Kapital abgelöst". Der Begriff des „schwingenden Körpers", den Suely Rolnik seit den 80er Jahren in ihren Theorien verwendet -„Es ist unser Körper als Ganzes, der die Macht dieser Schwingungen gegenüber den Kräften der Welt besitzt" - zeigt sehr deutlich, dass sich ihr Weg der Analyse, den sie eingeschlagen hat, ein wenig vom postulierten linguistischen oder literarischen Paradigma entfernt. Ihre Definition von Kreativität ist umfassender als die Eng-Führung des Kreativitäts-Begriffes im Sinne Virnos, wenn sie Kunst als „Denkform" betrachtet, die sich in verschiedensten Weisen ausdrücken kann, nämlich: „verbal (theoretisch oder literarisch), aber auch in bildhafter, musikalischer, cinematografischer oder aber in einer rein existenziellen Form". Spannend zu lesen ist ihr Text im Rahmen des Sammelbandes und entspannend zugleich, auch weil er einen Abriss der geschichtlichen Entwicklung widerständiger Bewegung in Brasilien enthält.

Marion von Osten, die einzige unter den Autorinnen, die als Künstlerin aufscheint, eine wahre „Expertin für Fragen des kreativen Imperativs" ( so steht es in den Vorbemerkungen ) lehrt zur Zeit an der Akademie der bildenden Künste in Wien. Ihre Forschungsschwerpunkte sind die Produktivität des Informellen, neue Subjektpositionen in Gestalterberufen und Migration. Zuletzt veröffentlichte sie in „Turbulente Ränder. Neue Perspektiven auf Migration an den Grenzen Europas" ( Hg. Transit Migration Forschungsgruppe ). In ihrem Text „Unberechenbare Ausgänge" berichtet sie vor allem über die Ergebnisse ihrer Untersuchungen, ihrer Gespräche, die sie ab 2002 in Zürich mit kulturellen Akteuren und Akteurinnen führte, die gemeinsam ein Haus, das ehemalige k3000 in Zürich, als Produktionsort nutzten. 2004 hat sie zusammen mit anderen in dem Videoprojekt kpD, dem *kleinen postfordistischen Drama*, welches auch zu Gast in Wien war, „den Wandel kultureller, kreativer, in der Regel un- oder unter-bezahlter Tätigkeiten und Berufe, die zu Modellen selbstbestimmter Arbeit stilisiert worden sind und werden" untersucht. Die Fragen an die KulturproduzentInnen lauteten: „Wie sieht dein Arbeitsleben aus? Was gefällt dir daran, und was sollte sich ändern? Wann und warum wird dir alles zu viel, und was machst du dann ? Was stellst du dir unter einem „guten Leben" vor? Sollten Kulturproduzentinnen sich aufgrund ihrer gesellschaftlichen Vorreiterrolle mit anderen sozialen Bewegungen zusammentun, um an neuen Formen der Globalisierung zu arbeiten?". Zur Zeit ist sie an einem Projekt mit dem Titel „Schoßhündchen der Bourgeoisie – In welchem Ausmaß spielt die Klasse eine Rolle in der Produktion und Verbreitung von zeitgenössischer Kunst?" beteiligt, dass durch Europa tourt. Dieses Ausstellungsprojekt untersucht unter anderem z.B. inwieweit die sozioökonomischen Hintergründe eines Menschen immer noch die Karriere beeinflussen. Von Januar bis März 2007 war dieses Projekt in Istanbul in der Platform Garanti Contemporary Art Center zu Gast, wo eine (MitarbeiterInnen-)Befragung wieder Teil der Arbeit von Frau von Osten war.

Überrascht und fast ein wenig enttäuscht hat mich die Tatsache, dass die verspielte Schreibweise der generischen Maskulini/Feminini im Text von Brigitta Kuster und Vassili Tsianos „Experiences without Me, oder: Das verstörende Grinsen der Prekarität" in der gedruckten Variante verloren gegangen ist. Er bleibt ein poetischer Text trotzdem. Sehr zahlreich aufzufinden sind in Band 6 Kritiken an dem Buch „Der neue Geist des Kapitalismus" von Eve Chiapello und Luc Boltanski – zwei Autorinnen, die in einem Interview auch selbst zu Wort kommen. Wer darüber hinaus genau wissen möchte, wieso eigentlich der Unternehmer der Fremde unter uns ist und der einzig wahre Schuldner, schlage nach in Klaus Neundlingers „Vom Unwesen des Grundes" – ein Text, der in diesen sozialanalytischen Zusammenhängen dadurch besticht, dass der Autor diejenige grundlegende Figur beleuchtet, in die wir uns im Finanzkapitalismus selbst und ständig verwandeln sollen. Ulf Wuggenig schließlich schreibt mit seinem Essay „Kreativität und Innovation im 19. Jahrhundert. Harrison C. White und die impressionistische Revolution – erneut betrachtet" nicht nur ein Stück Kunstgeschichte der europäischen Malerei neu. Wir erhalten auch interessante Hintergrundinformationen, so z.B. von welchen Theorien sich Tony Blair und die ImageberaterInnen des „Dritten Weges" inspirieren ließen, darunter befinden sich eben auch Texte des Soziologen H.C. White, der, so Ulf Wuggenig, von vielen als größter lebender Soziologe betrachtet wird. Die „impressionistische Revolution" erinnert mich jedoch vor allem an den Raum, der von den Seerosen Monets zum Leuchten gebracht wird und so lande ich nach dieser kleinen Auswahl wieder bei den Farben der Sehnsucht und der Hoffnung, bei Blau & Grün.

**Elisabeth Steger**

# Seymour Martin Lipset and Gary Marks: It didn't happen here – why Socialism failed in the United Staates

## New York: W.W.Norton & Company, 2001, 384 Seiten, 15 US-Dollar

9

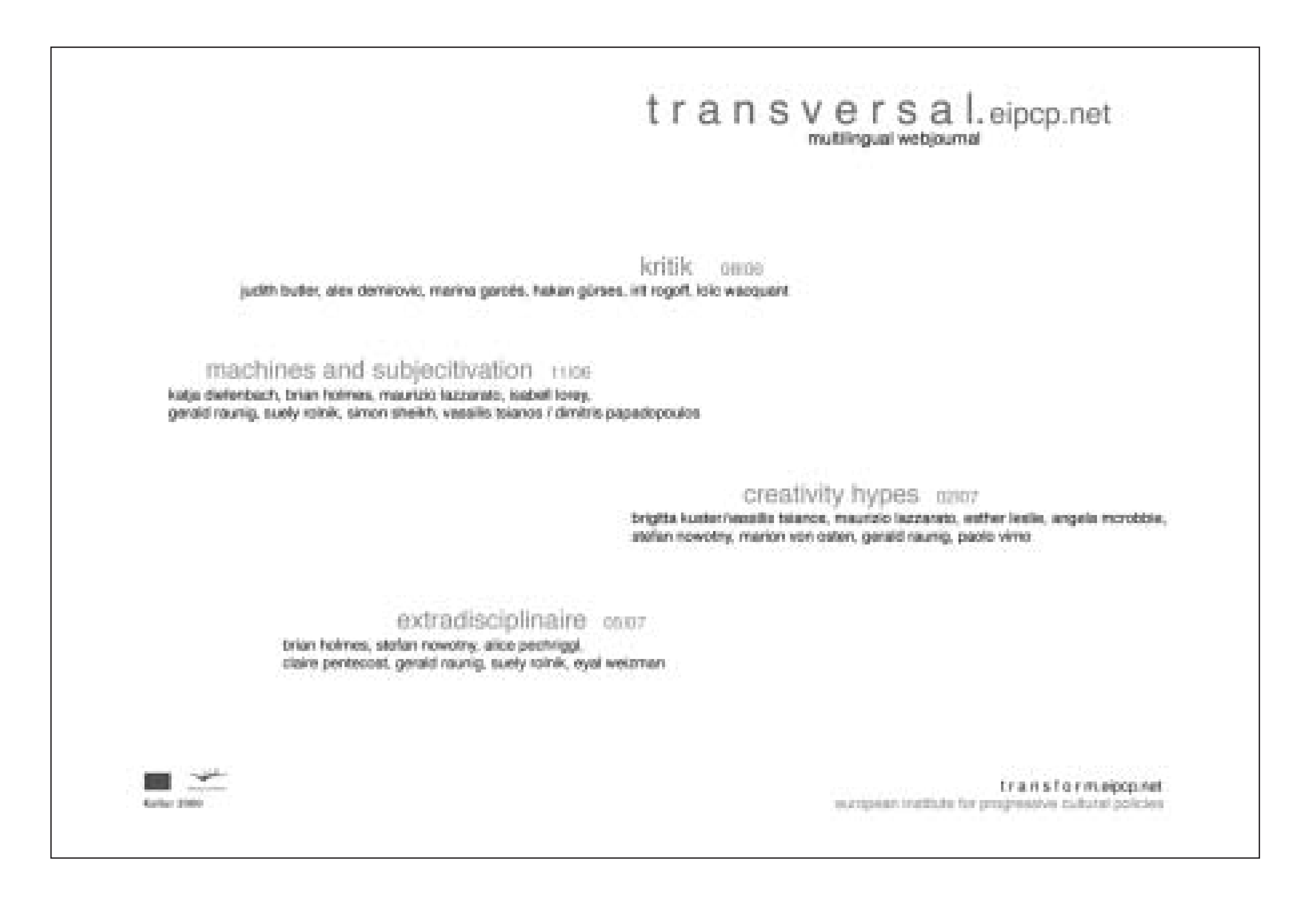
**Warum gab es in den USA keinen Sozialismus?**

Die USA sind die einzige bürgerliche Gesellschaft des Westens ohne eine einflussreiche sozialdemokratische oder sozialistische Partei. In ihrem Buch „It didn't happen here – why Socialism failed in the United Staates", versuchen Lipset und Marks dieses Phänomen zu erklären. Die Autoren führen dabei die LeserInnen durch eine spannende Geschichte der amerikanischen ArbeiterInnenbewegung vom Ende des 19.Jahrhunderts bis in die 60er Jahre. Den beiden Professoren ist durchaus bewusst, dass auch in Europa die revolutionäre ArbeiterInnenbewegung ihre Ziele nicht verwirklichen konnte und dass die Erklärung dieses Scheiterns noch aussteht. Das Paradoxe an der Geschichte der ArbeiterInnenbewegung in den USA ist, dass auf Fabrikebene militantere Streiks als in Westeuropa stattfanden, aber eine sozialistische ArbeiterInnenpartei sich nie auf nationaler Ebene etablieren konnte. Auch die politischen und sozialen Bewegungen der 60er Jahre, wie die BürgerInnenrechts- oder StudentInnenbewegung waren in ihren radikalen Teilen viel stärker von anarchistischen, pazifistischen oder radikaldemokratischen Traditionen geprägt, als von sozialdemokratischen oder kommunistischen.

Das erste Kapitel des Buches beschreibt die Hoffnungen der europäischen SozialistInnen in das damals sich am schnellsten entwickelte Industrieland der Welt. Zum Beispiel glaubte August Bebel, der Vorsitzende der deutschen SPD 1907, dass die USA als erstes Land die sozialistische Republik ausrufen würde. Auch Marx und Engels waren voller Bewunderung für die dynamischen USA. Engels bemerkte aber, dass die ArbeiterInnenklasse in einem Land, das nie Feudalismus kannte und vom BürgerInnentum gegründet wurde, logischerweise unter bürgerlichem Einfluss stehe würde. Sowohl der russische Marxist Plechanov als auch Marx wiesen darauf hin, dass die amerikanischen ArbeiterInnen der Lohnarbeit in den Fabriken entfliehen und SiedlerInnen auf „freiem" Land werden konnten. Lipset und Marks zeigen, dass die sozialistischen Parteien in vielen Ländern Europas im Kampf für das allgemeine Wahlrecht stark wurden, indem sie die historische Rolle des BürgerInnentums übernahmen. In den USA entstanden die ArbeiterInnenparteien erst, nachdem das allgemeine Wahlrecht schon eingeführt wurde. Ein demokratischer Kampf konnte also schlecht geführt werden. Die Abwesenheit einer dritten Partei neben DemokratInnen und RepublikanerInnen wird häufig mit dem Mehrheitswahlrecht in den USA erklärt, wo nur die GewinnerIn eines Wahlkreises nach Washington ziehen darf. Im Prinzip stimmen die Autoren diesem Argument zu, verweisen aber darauf, dass in Ländern mit noch ungünstigerem Wahlrecht wie dem Deutschen Reich oder Ländern mit Mehrheitswahlrecht wie Schweden sich auch starke sozialistische Parteien Anfang des 20. Jahrhunderts etablieren konnten.

In den USA gelang es den DemokratInnen häufig durch geschicktes Lavieren Teile der IndustriearbeiterInnenschaft als WählerInnen zu gewinnen. Als Beispiel sei Präsident Roosevelt genannt, der in seine Koalition für den „New Deal" Teile der radikalen Linken und FarmerInnenparteien einbinden konnte. Die Roosevelt-Administration gab 1938 fast den doppelten Prozentsatz vom Bruttosozialprodukt für Soziales aus (6,3 Prozent) wie Frankreich und Schweden sowie deutlich mehr als Großbritannien und Nazi-Deutschland. Von 1927 bis 1939 wuchsen die Mitgliederzahlen der Gewerkschaften von drei Millionen auf über acht Millionen (Das waren 28,6 Prozent der nicht in der Landwirtschaft Beschäftigten), ohne dass die Sozialistische oder Kommunistische Partei davon deutlich profitieren konnte. 1955 waren sogar 35 Prozent der ArbeiterInnen in den Gewerkschaften organisiert. Durch die Unterstützung des „New Deal" besaß die Kommunistische Partei auf ihren Höhepunkt 1939 zwar ca. 80.000 Mitglieder, die sich zur Hälfte aus Angestellten rekrutieren, damit war der Zenit aber auch schon erreicht. Im Kapitel über die Repression gegen die ArbeiterInnenbewegung zeigten die Autoren, dass diese zwar brutal, die Kommunistische Partei aber schon im Niedergang begriffen war, bevor McCarthy in den 50er Jahren seinen „Kreuzzug" gegen den Kommunismus startete.

Neben dem Argument des Wahlsystems wird häufig angeführt, dass in dem EinwanderInnenland USA die politischen Konflikte entlang ethnischer Grenzen und nicht der Klassen ausgetragen werden. Dies spiegelte sich auch innerhalb der Arbeiter-




bewegung wieder. 1916 wurden 13 von 16 sozialistischen Tageszeitungen in einer anderen Sprache als Englisch veröffentlicht. Lipset und Marks zeigen, dass die Gewerkschaft „American Federation of Labour" hauptsächlich nur die weißen, männlichen und alteingesessenen ImmigrantInnen aus Westeuropa gewinnen konnte. Katholische ImmigrantInnen konnten kaum erreicht werden. Die Radikalen untern den neuen und ausgegrenzten ImmigrantInnen aus Süd- und Osteuropa schlossen sich den IWW (Industrial Workers of the World) an, der vor dem 1.Weltkrieg seine größten Streikwellen organisieren konnte. Auch die Kommunistische Partei bestand nach dem 1. Weltkrieg zum großen Teil aus russischen EinwanderInnen. Diese Spaltungen konnten nicht überwunden werden.

Laut Lipset und Marks führten die ArbeiterInnen in den USA zwar militante Streiks durch, konnten aber nie als Klasse agieren. Sie zeigen, dass Wahlsysteme oder Zuwanderung allein noch nicht die Abwesenheit einer starken sozialistischen Partei erklären können. Ihr Buch macht Lust sich mehr mit der Geschichte der USA zu befassen. Als Kritikpunkte sind anzumerken, dass die Autoren zu sehr auf den Parteimarxismus fixiert sind. Über die Wobblies (IWW) erfährt man wenig, obwohl die Frage, warum auch die anti-staatliche, libertäre ArbeiterInnenbewegung gescheitert ist, noch beantwortet werden muss. Außerdem kann ich der kritischen Bewertung des „dogmatischen" Charakters der Sozialistischen Partei im Sinne der Autoren nicht zustimmen. Lipset und Marks argumentieren, dass die Sozialdemokratischen Parteien in Europa von der Unterstützung des 1.Weltkrieges enorm profitieren konnten. Diese Unterstützung machte in vielen Ländern den Weg in die Regierungsämter frei und führte häufig zur Verdoppelung der WählerInnenstimmen bei der ersten Wahl nach dem Krieg. So bedauern die Autoren die Ablehnung des Krieges durch die amerikanischen SozialistInnen. Durch diese Ablehnung hatten sie sich gesellschaftlich isoliert und konnten nicht nur Massenpartei werden. Die Kriegsunterstützung fast alle ArbeiterInnpartein in Europa war meiner Meinung nach das Ende der Sozialdemokratie in Europa als fortschrittliche Kraft. Die SozialdemokratInnen verrieten dadurch den Internationalismus und halfen mit, das gegenseitige Abschlachten der Bevölkerungen in Europa zu organisieren. In Deutschland verhinderte die SPD sogar im Bündnis mit den preußischen Junkern 1918 eine demokratische Revolution. Wer das Scheitern der Sozialdemokratie erklären will, muss erklären wie es möglich wurde, dass die 2. Internationale 1914 dem Krieg zustimmte. Als Fazit lässt sich ziehen, das „It didn't happen here" in die Sammlung zur Erklärung der Niederlage des Sozialismus im 20.Jahrhundert gehört, uns aber auf diesem Gebiet noch viel Arbeit bevorsteht.

**Paul Pop**